LA lenta y azarosa inserción de un más allá, intermediario entre el infierno y el paraíso, y su posterior expansión como elemento capital de la nueva sociedad y de la nueva ideología que se sitúa en el umbral del mundo moderno occidental hacia el año 1200, constituyen uno de los grandes episodios de la historia espiritual de Occidente.

Jacques Le Goff

El nacimiento del Purgatorio

taurus



EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO

ENSAYISTAS-251

Título original:
La naissance du Purgatoire

Primera edición: 1981
Reimpresión: 1989

Juan Bravo, 38 - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1251-3
Depósito Legal: M. 12.590-1989
PRINTED IN SPAIN

El Purgatorio, ¡qué cosa tan grande!
SANTA CATALINA DE GÉNOVA

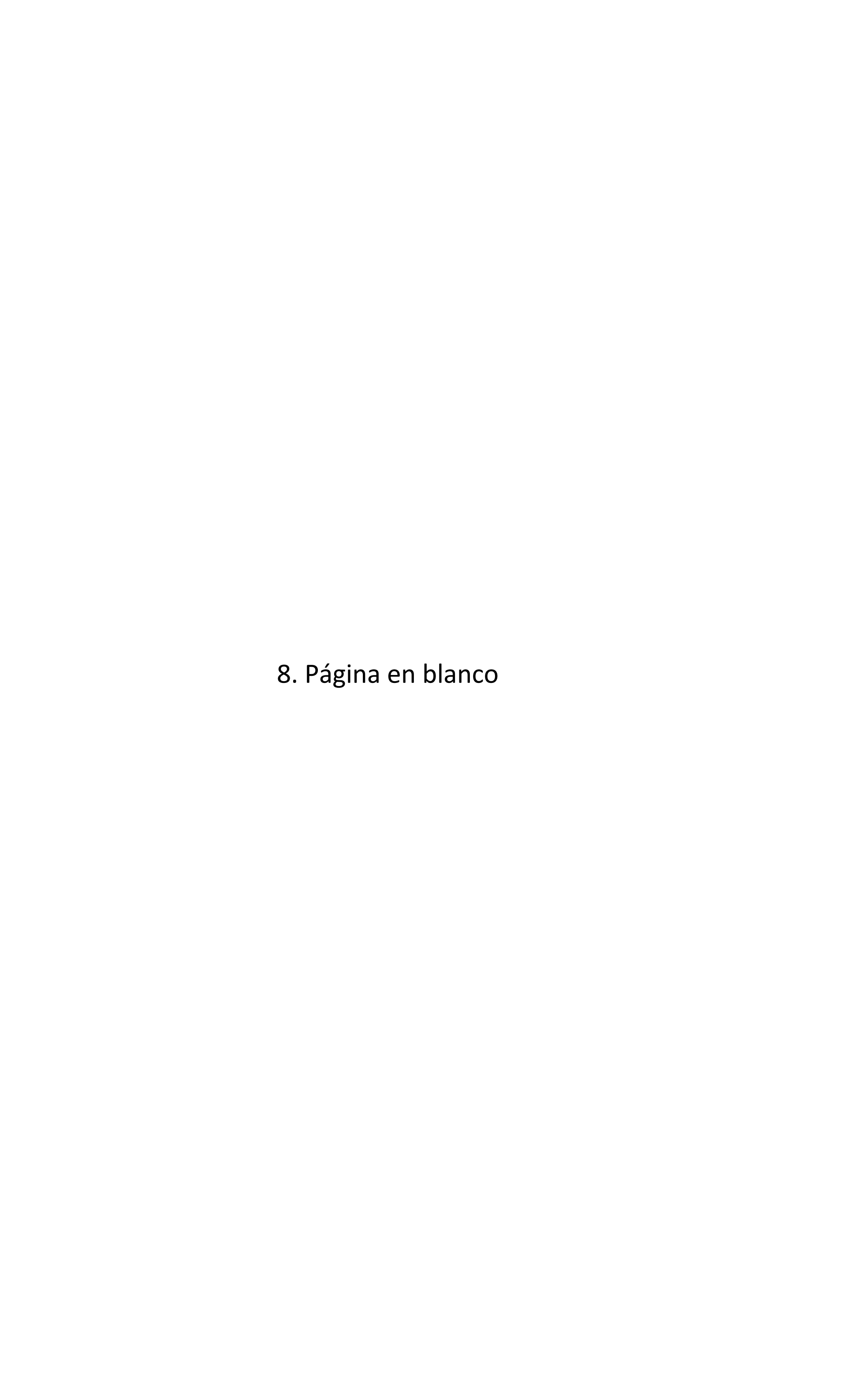
El purgatorio sobrepasa en poesía al cielo y al infierno, porque representa un futuro que les falta a los dos primeros.

CHATEAUBRIAND


6. Página en blanco



7. Página en blanco



8. Página en blanco

EL TERCER LUGAR

Durante las ásperas discusiones entre protestantes y católicos en el siglo XVI, los reformados reprochaban vivamente a sus adversarios la creencia en el Purgatorio, al que Lutero llamaba «el tercer lugar»[1]. Porque este más allá «inventado» no se encontraba en la Escritura.

Mi propósito es seguir la formación secular de este tercer lugar a partir del antiguo judeo-cristianismo, mostrar su nacimiento al tiempo de la expansión del Occidente medieval en la segunda mitad del siglo XII, y su rápido éxito en el curso del siglo siguiente. Y en fin, trataré de explicar por qué se halla íntimamente ligado a aquel gran momento de la historia de la cristiandad y de qué manera funcionó, de forma decisiva, en la aceptación o, entre los herejes, en el rechazo, en el seno de la nueva sociedad surgida del prodigioso impulso de los dos siglos y medio que siguieron al año mil.

LO QUE ESTABA EN JUEGO

Resulta infrecuente poder seguir el desarrollo histórico de una forma de fe aun en los casos en que —como en el del Purgatorio— se hallan reunidos elementos originarios de esa noche de los tiempos donde parece que tienen su fuente la mayoría de las creencias. No se trata sin embargo de un accesorio secundario, de un añadido menor al primitivo edificio de la religión cristiana, tal como evolucionó en la Edad Media y luego bajo su forma católica. El más allá es uno de los grandes horizontes de las religiones y las sociedades. La vida del creyente experimenta un cambio cuando piensa que no se lo juega todo con la muerte.

[1] Sobre Lutero y el Purgatorio ver P. ALTHAUS, «Luthers Gedanken über die letzten Dinge», en *Luther Jahrbuch*, XXIII, 1941, pp. 22-28.

Un acontecimiento, una construcción secular como ésta de la creencia en el Purgatorio supone y lleva consigo una modificación sustancial de los esquemas espacio-temporales de lo imaginario cristiano. Y sucede que estas estructuras mentales del espacio y el tiempo constituyen la armadura de la manera de pensar y de vivir de una sociedad. Cuando una sociedad así se halla toda ella impregnada de religión, como la cristiandad de la vasta Edad Media que duró desde la Antigüedad tardía hasta la revolución industrial, cambiar la geografía del más allá, y por tanto del universo, modificar el tiempo de después de la vida, y por tanto la articulación entre el tiempo terreno, histórico, y el tiempo escatológico, entre el tiempo de la existencia y el de la espera, equivale a operar una lenta pero esencial revolución mental. Equivale, literalmente, a cambiar la vida.

Es evidente que el nacimiento de una creencia semejante se halla ligada a modificaciones profundas de la sociedad en que se produce. ¿Cuáles son las relaciones que mantiene con los cambios sociales esta nueva forma de lo imaginario del más allá, cuáles son sus funciones ideológicas? El estricto control que la Iglesia establace sobre ello, hasta convertirse en un reparto del poder sobre el más allá entre ella y Dios, prueba que es importante lo que se ha puesto en juego. ¿Por qué no dejar que los muertos yerren o duerman tranquilos?

ANTES DEL PURGATORIO

El Purgatorio se impuso efectivamente como «tercer lugar».

El cristianismo había heredado de las religiones y civilizaciones anteriores una geografía del más allá; entre las concepciones de un mundo uniforme de los muertos —como el *sheol* judío— las ideas de un doble universo después de la muerte, uno de ellos de horror y el otro de dicha, como el Hades y los Campos Elíseos de los Romanos, había optado por el modelo dualista. Incluso lo había reforzado de un modo singular. En vez de relegar bajo la tierra los dos espacios de los muertos, el malo y el bueno, durante el período que se extendía entre la Creación y el Juicio Final, había situado en el Cielo, desde el momento de la muerte, la morada de los justos —al menos de los mejores de entre ellos, los mártires, y luego los santos—. Incluso había localizado sobre la superficie de la tierra el Paraíso terrenal, otorgando así hasta la consumación de los siglos un espacio a aquella tierra de la Edad de Oro a la que los antiguos se habían contentado con concederle un tiempo, nostálgico horizonte de su memoria. Puede vérsele en los mapas medievales, en el Extremo Oriente, más allá de la gran muralla y de los pueblos inquietantes de Gog y Magog, con su río de cuatro brazos que Yahvé había creado «para regar el jardín» (Gén. 2, 10). Y sobre todo se extremó hasta el colmo la oposición Infierno-Paraíso, basada en el antagonismo Tierra-Cielo. Aunque subterráneo, el Infierno era la Tie-

rra, y el mundo infernal se oponía al mundo celeste del mismo modo que el mundo ectónico era lo opuesto, según los griegos, al mundo uranio. A pesar de hermosos impulsos celestiales, los antiguos –babilonios y egipcios, judíos y griegos, romanos y bárbaros paganos– habían temido mucho más las profundidades de la tierra que aspirado a los infinitos celestes, por otra parte habitados con frecuencia por divinidades de cólera. El cristianismo, al menos durante los primeros siglos y el tiempo de la barbarización medieval, no llegó en cambio a infernalizar por completo su visión del más allá. Lo que hizo fue empujar la sociedad hacia el Cielo. El propio Jesús había dado el ejemplo: después de haber descendido a los Infiernos, había ascendido al Cielo. En el sistema de orientación del espacio simbólico, en el que la Antigüedad greco-romana había concedido un puesto preeminente a la oposición derecha-izquierda, el cristianismo, sin dejar de mantenerle un valor importante a esta pareja antinómica presente por lo demás tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento[2], se apresuró a prestigiar el sistema arriba-abajo. Y a lo largo de la Edad Media habrá de ser este sistema el que oriente, a través de la espacialización del pensamiento, la dialéctica esencial de los valores cristianos.

Ascender, elevarse, subir más arriba, en ésto estaba el acicate de la vida espiritual y moral, mientras que la norma social consistía en mantenerse en su lugar, allí donde Dios os había puesto sobre la tierra, sin ambicionar escapar a la propia condición poniendo gran cuidado en no descender, en no decaer[3].

Cuando, menos fascinado ya por los horizontes escatológicos, el cristianismo se puso a reflexionar, entre los siglos segundo y cuarto, en la situación de las almas entre la muerte individual y el juicio final y los cristianos cayeron en la cuenta –opinión mantenida, con los matices que más adelante se dirán, por los grandes Padres de la Iglesia del siglo IV, Ambrosio, Jerónimo y Agustín– de que las almas de ciertos pecadores podían tal vez salvarse durante este período pasando probablemente por alguna prueba, la creencia que así se perfilaba y que dará origen en el siglo XII al Purgatorio no alcanzó sin embargo a localizar con precisión semejantes situación y prueba.

La palabra *purgatorium* no existe como sustantivo hasta finales del siglo XII. *El* Purgatorio no existe[4].

---

2 M. GOURGUES en *A la Droite de Dieu – Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume CX, 1, dans le Nouveau Testament*, París, 1978, sostiene que los textos neotestamentarios sólo atribuyen un interés secundario al puesto de Jesús a la diestra del Padre.

3 Ver C. GINZBURG, «High and Low: The Theme of forbidden Knowledge in the XVIth and XVIIIth c.», en *Past and Present*, n.º 73, 1976, pp. 28-41.

4 Los textos que hasta entonces evocan las situaciones que habrán de conducir a la creación del Purgatorio no emplean más que el adjetivo *purgatorius, purgatoria*, que purga o purifica, y únicamente en las expresiones consagradas: *ignis purgatorius*, el fuego purgativo, *poenae purgatoriae*, las penas purgatitivas y, con menor frecuencia, *flamma, forna, locus, flumen* (llama, horno, lugar, río). Durante el siglo XII se emplea a veces, subentendiéndose el sustantivo, *in purgatoris (poenis)*, en las penas purgativas. Este uso favoreció proba-

Es curioso que los historiadores, y ante todo los historiadores de la teología y la espiritualidad, hayan dejado a un lado la aparición de la palabra *purgatorium,* que expresa la toma de conciencia del Purgatorio como lugar, el acta de nacimiento del purgatorio propiamente dicho[5]. Es indudable que los historiadores siguen sin atribuir suficiente importancia a las *palabras.* En cambio, los clérigos de la Edad Media, ya fuesen *realistas* o *nominalistas,* sabían muy bien que entre las palabras y las cosas existe una unión tan estrecha como la que media entre el cuerpo y el alma.

Para los historiadores de las ideas y las mentalidades, las palabras —algunas palabras—, como fenómenos de amplia duración, venidos lentamente de las profundidades de los tiempos, tienen la ventaja de aparecer, de nacer y de aportar así elementos de cronología sin los cuales no hay historia que merezca ese nombre. Es cierto que no se fecha una creencia lo mismo que un acontecimiento, pero hay que rechazar la idea de que la historia de los períodos de larga duración sea una historia sin fechas. Un fenómeno lento, como la creencia en el Purgatorio, se estanca, palpita durante siglos, se mantiene en ángulos muertos de la corriente de la historia, y luego, de súbito o poco menos, la masa del flujo le arrastra, pero no se pierde en él, sino que, por el contrario, emerge y se convierte en un testimonio. Quien hable *del* Purgatorio —aunque sea con erudición— desde el Imperio romano hasta la cristiandad del siglo XIII, desde san Agustín hasta santo Tomás de Aquino y borre así la aparición del sustantivo entre 1150 y 1200, dejará escapar aspectos capitales de esta historia si es que no se pierde lo esencial. Dejará escapar, al mismo tiempo que la posibilidad de poner en claro una época decisiva y una profunda mutación de la sociedad, la ocasión de determinar, a propósito de la creencia en el Purgatorio, un fenóme-

---

blemente el empleo de la expresión *in purgatorio,* subentendiéndose *igne,* en el fuego purificador. Es verosímil que el nacimiento de *purgatorium,* sustantivo neutro, *el* purgatorio, a veces empleado bajo la forma *in purgatorio,* en el Purgatorio, se beneficiara de la similitud con *in (igne) purgatorio.* A fines del siglo XII y comienzos del XIII, cuando aparece *in purgatorio,* es frecuentemente difícil saber si hay que entender *en el purgatorio* o *en el fuego* (subentendiendo) *purgatorio.* Pero esto no tiene demasiada importancia porque para entonces ya existe el sustantivo, es decir el lugar, y lo mismo una que otra expresión remiten a él.

[5] Los escasos autores de trabajos sobre el Purgatorio que han advertido el problema lo plantean por lo general en una nota, brevemente y de modo erróneo. Joseph Ntedika, autor de dos excelentes estudios fundamentales, dice de Hildebert de Le Mans: «Es probablemente el primero en utilizar el término *purgatorium* (*L'Évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*», p. 11, n. 17). El sermón atribuido en otro tiempo a Hildebert du Mans ya hace mucho que se le retiró (ver Apéndice II). A. PIOLANTI en «Il dogma del Purgatorio», *Euntes Docete,* 6, 1953, 287-311, trabajo notable, se contenta con decir (p. 300): «En este siglo (el XII) hacen su aparición los primeros esbozos del tratado *De purgatorio* (en lo sucesivo el adjetivo se transformará en sustantivo).» En cuanto a Erich FLEISCHHAK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen von Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt,* 1969, escribe así (p. 64): «La palabra *purgatorium* se empleará a partir de la época carolingia para la purificación lo mismo que para el lugar de la purificación», sin dar referencia alguna (¡y con motivo!).

no de gran importancia en la historia de las ideas y las mentalidades: el proceso de *espacialización* del pensamiento.

EL ACIERTO DE LA NOCIÓN DE ESPACIO

Numerosos estudios acaban de poner de relieve la importancia en el terreno científico de la noción de *espacio*. Ha servido para remozar la tradición de la historia geográfica, y para renovar la geografía y el urbanismo. Pero sobre todo ha manifestado su eficacia en el plano simbólico. Tras las huellas de los zoólogos, los antropólogos han puesto en evidencia el carácter fundamental del fenómeno del *territorio*[6]. En su obra *La Dimensión Oculta*[7], ha puesto de manifiesto Edward T. Hall que el territorio es una prolongación del organismo animal y humano, que semejante percepción del espacio depende en alto grado de la *cultura* (tal vez resulte en exceso *culturalista* al respecto), y que el territorio es una interiorización del espacio, organizada por el pensamiento. Hay en todo ello una dimensión de los individuos y las sociedades que es fundamental. La organización de los diferentes espacios: geográfico, económico, político, ideológico, etc., en que se mueven las sociedades es un aspecto muy importante de su historia. Organizar el espacio de su más allá fue una operación de vasto alcance para la sociedad cristiana. Cuanto se aguarda la resurrección de los muertos, la geografía del otro mundo no es un asunto secundario. Y cabe suponer que no dejen de darse relaciones entre la manera como semejante sociedad organiza su espacio de acá abajo y su espacio del más allá. Porque ambos espacios se ligan entre sí a través de las relaciones que unen a la sociedad de los muertos con la de los vivos. La cristiandad se entregó, entre 1150 y 1300, a una gran remodelación cartográfica, lo mismo sobre la tierra que con respecto al más allá. Para una sociedad cristiana como la del Occidente medieval las cosas viven y se mueven al mismo tiempo –o casi al mismo tiempo– en la tierra y en el cielo, lo mismo acá abajo que allá arriba.

---

6 Ver por ejemplo, desde una perspectiva geográfica: J. JAKLE y otros, *Human Spatial Behavior. A social Geography*, North Scituate (Mass.), 1976. J. KOLARS y J. NYSTUEN, *Human geography: Spatial Design in World Society*, New York, 1974; desde una perspectiva zoológica H. E. HOWARD, *Territory in Bird Life*. Londres, 1920; desde una perspectiva lingüística B. L. WHORF, *Language, Thougt and Reality*, Nueva York, 1956; desde un punto de vista interdisciplinario, C. R. CARPENTER, *Territoviality: a Review of Concepts and Problems*, en A. RÖE y G. G. SIMPSON, *Behavior and Evolution*, New Haven, 1958. H. HEDIGER, *The Evolution of Territorial Behavior* en S. L. WASHBURN (ed.), *Social Life of Early Man*, Nueva York, 1961. A. BUTTIMER, *Social Space in Interdisciplinary Perspective*, en E. JONES (ed.) *Readings in Social Geography*, Oxford, 1975, sin olvidar a A. JAMMER, *Concepts of Space*, Nueva York, 1960, con prólogo de Albert Einstein.

7 E. T. HALL, *The Hidden Dimension*, Nueva York, 1966; trad. francesa: *La Dimension cacheé*, París, 1971.

Cuando el Purgatorio se instala en la creencia de la cristiandad occidental, entre 1150 y 1250 aproximadamente, ¿de qué se trata con exactitud? Nos hallamos ante un más allá intermedio en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acortarse gracias a los sufragios –a la ayuda espiritual– de los vivos. Para haberse llegado hasta aquí, se necesitó un largo pasado de ideas e imágenes, de creencias y actos, de debates teológicos y, probablemente, de movimientos en las profundidades de la sociedad, que sólo con dificultad podemos percibir.

La primera parte de este libro se consagrará a la formación secular de los elementos que habrán de estructurarse en el siglo XII hasta convertirse en el Purgatorio. Se la puede considerar como una reflexión sobre la originalidad del pensamiento religioso de la cristiandad latina, a partir de las herencias, las rupturas y los conflictos externos e internos en medio de los cuales se ha formado.

La creencia en el Purgatorio implica ante todo la creencia en la inmortalidad y en la resurrección, una vez que se admite que puede haber algo nuevo para un ser humano entre su muerte y su resurrección. Es un suplemento de condiciones ofrecidas a ciertos humanos a fin de que alcancen la vida eterna. Una inmortalidad que se gana a través de una sola vida. Las religiones –como el hinduísmo o el catarismo– que creen en perpetuas reencarnaciones, en la metempsicosis, excluyen lógicamente un Purgatorio.

La existencia de un Purgatorio reposa a su vez sobre la concepción de un juicio de los muertos, idea muy extendida en los diferentes sistemas religiosos, pero «las modalidades de este juicio han variado enormemente de una civilización a otra»[8]. La variedad de juicio que comprende la existencia de un Purgatorio resulta ser muy original. Se apoya en efecto en la creencia de un doble juicio, el primero en el momento de la muerte, y el segundo al fin de los tiempos. Instituye en esta situación intermedia del destino escatológico de cada ser humano un complejo procedimiento judicial de *mitigación* de penas, así como de abreviación de estas penas en función de diversos factores. Y supone por tanto la proyección de un pensamiento de justicia y de un sistema penal muy sofisticados.

[8] *Le Jugement des morts* (Egipto, Asur, Babilonia, Israel, Irán, Islam, India, China, Japón). Col. «Sources orientales», IV, París, Ed. du Seuil, 1961, p. 9.

La idea del Purgatorio se halla también vinculada a la de responsabilidad individual, de libre albedrío del hombre, culpable por naturaleza, en razón del pecado original, pero juzgado de acuerdo con los pecados cometidos bajo su responsabilidad. Hay una estrecha relación entre el Purgatorio, más allá intermedio, y un tipo de pecado intermedio entre la pureza de los santos y los justos y la imperdonable culpabilidad de los pecadores criminales. La idea durante mucho tiempo imprecisa de pecados «ligeros», «cotidianos», «habituales», percibida con claridad por Agustín y más tarde por Gregorio Magno, sólo a la larga desembocará en la categoría de pecado *«venial»* –es decir, perdonable–, un poco anterior a la creencia del Purgatorio y que fue una de las condiciones de su nacimiento. Aunque, como ya se verá, las cosas han sido algo más complicadas, en lo esencial el Purgatorio hizo su aparición como lugar de purgación de los pecados veniales.

Creer en el Purgatorio –lugar de castigos– supone aclaradas las relaciones entre el alma y el cuerpo. En efecto, la doctrina de la Iglesia sostuvo en seguida que, al morir, el alma inmortal abandonaba el cuerpo y que ya no habrían de volver a encontrarse hasta el fin de los tiempos, con ocasión de la resurrección de los cuerpos. Pero la cuestión de la corporeidad o incorporeidad del alma no me parece que haya constituido un problema a propósito del Purgatorio, o de sus esbozos. Se dotó a las almas separadas de una materialidad *sui generis* y las penas del Purgatorio pudieron de esta forma atormentarlas algo así como corporalmente[9].

PENSAR LO INTERMEDIO

Lugar intermedio, el Purgatorio lo es desde muchos puntos de vista. En el tiempo, en la etapa intermedia entre la muerte individual y el Juicio final. El Purgatorio no llegará a fijarse en este particular espacio temporal sin muy prolongadas vacilaciones. A pesar del papel decisivo que jugó a este propósito, san Agustín no llegará a amarrar de manera definitiva el futuro Purgatorio en esta almena del tiempo. El Purgatorio seguirá oscilando entre el tiempo terreno y el tiempo escatológico, entre un comienzo de Purgatorio acá abajo que habría que definir entonces en relación con la penitencia y una de-

[9] Tomás de Aquino se muestra particularmente sensible ante la dificultad de que las almas espirituales puedan sentir el sufrimiento de un fuego corporal. Se apoya sobre todo en la autoridad escriturística (Mt, 25, 41) y en la analogía entre almas separadas y demonios para afirmar que «Las almas separadas pueden por tanto sufrir a causa de algo corporal» (*Summa Theologica*, suppl. quest. 70, art. 3). La cuestión de la corporeidad del alma inquietó tal vez a Juan Escoto Erígena en el siglo IX y a su discípulo Honorius Augustodunensis en el siglo XII. Cf. Cl. CAROZZI, «Structure et fonction de la vision de Tnugdal», en *Faire Croire*, actas del coloquio de la École française de Roma (1979), A. VAUCHEZ (ed.), Roma, 1980. No he de seguir aquí a Carozzi, a quien agradezco la comunicación anticipada de su texto.

mora de purificación definitiva que se situaría tan sólo en el momento del Juicio final. Se superpondría entonces al tiempo escatológico y el *Día* del Juicio acabaría siendo no un momento sino un espacio de tiempo.

El Purgatorio es también un intermedio propiamente espacial que se desliza y se extiende entre el Paraíso y el Infierno. Pero la atracción de los dos polos se ha ejercido por largo tiempo también sobre él. A fin de llegar a existir el Purgatorio, tendrá que reemplazar a los pre-paraísos del *refrigerium,* lugar de refresco imaginado en los primeros tiempos del cristianismo, y del *seno de Abrahám* aludido por la historia de Lázaro y del rico epulón en el Nuevo Testamento (Luc, 16, 19-26). Tendrá sobre todo que despegarse del Infierno, del que seguirá siendo durante mucho tiempo un departamento poco distinto, la gehenna superior. En esta tirantez entre Paraíso e Infierno se adivina que la puesta en juego del Purgatorio no fue para los cristanos desdeñable. Antes de que Dante otorgara a la geografía de los tres reinos del más allá su más alta expresión, la puesta a punto del Nuevo Mundo de ultratumba fue larga y difícil. Y al final el Purgatorio no llegará a ser un intermedio verdadero ni perfecto. Como reservado a la purificación completa de los futuros elegidos, se inclinará hacia el Paraíso. Un tanto dislocado, no se situará en el centro, sino en una posición vacilante desviada hacia lo alto. Se inscribe así en esos sistemas de equilibrio descentrado que tan característicos son de la mentalidad feudal: desigual en la igualdad que encontramos en los modelos contemporáneos del vasallaje y el matrimonio, en los que, dentro de un universo de iguales, el vasallo sigue estando a pesar de todo subordinado al señor, y la mujer al marido. Falsa equidistancia del Purgatorio entre un Infierno al que se ha escapado y un Cielo al que se está ya referido. Y también falso intermedio, porque el Purgatorio, transitorio, efímero, carece de la eternidad tanto del Infierno como del Paraíso. Y no obstante, difiere del tiempo y el espacio de acá abajo, obediente a otras reglas que hacen de él uno de los elementos de ese ámbito imaginario que en la Edad Media se llamaba lo «maravilloso».

Lo esencial pertenece tal vez al orden de la lógica. Para que nazca el Purgatorio es preciso que la noción de intermedio adquiera consistencia, encaje en el pensamiento de las gentes de la Edad Media. El Purgatorio se vincula a un sistema, el de los lugares del más allá y sólo posee existencia y significación en relación con esos otros parajes. Ruego al lector que no lo olvide, pero como, de los tres lugares principales del más allá, ha sido el Purgatorio el que más tiempo ha tardado en definirse y su papel el que más problemas ha suscitado, he creído posible y deseable ocuparme del Purgatorio sin entrar en pormenores a propósito de las cuestiones del Infierno y el Paraíso.

Como estructura lógica, matemática, el concepto de intermedio, de

lo intermediario, se halla ligado a mutaciones profundas de las realidades sociales y mentales de la Edad Media. No dejar por más tiempo solos frente a frente a los poderosos y a los pobres, a los clérigos y a los laicos, sino tratar de buscar una categoría medianera, clases medias o tercer orden, constituye una misma empresa y tiene que ver con una sociedad en cambio. Pasar de unos esquemas binarios a otros terciarios equivale a dar en la organización del pensamiento social ese paso cuya importancia ha subrayado Claude Lévi-Strauss[10].

IMAGINERÍA PENAL: EL FUEGO

Al contrario que el *sheol* judío –inquietante, triste, pero desprovisto de castigos– el Purgatorio es un lugar donde los muertos sufren una o varias pruebas. Pruebas que, como podrá verse, pueden ser múltiples y se asemejan a las que los condenados padecen en el Infierno. Pero de entre ellas hay dos que aparecen con mayor frecuencia, lo ardiente y lo helado, y una de ellas, la del fuego, ha jugado un papel de primer plano en la historia del Purgatorio.

Antropólogos, folkloristas e historiadores de las religiones conocen bien el fuego como símbolo sagrado. En el Purgatorio medieval, así como en los esbozos que le han precedido, el fuego se ofrece más o menos bajo todas las formas registradas por los especialistas de la antropología religiosa: círculos de fuego, lagos y mares de fuego, anillos de llamas, muros y fosos de fuego, fauces de monstruos lanzallamas, carbones encendidos, almas bajo forma de centellas, ríos, valle y montañas de fuego.

Y, ¿qué es este fuego sagrado? «En los ritos de iniciación, indica G. Van der Leeuw, el fuego es el que destruye el período de la existencia entonces cumplido y hace posible uno nuevo»[11]. Por tanto, rito de tránsito, muy adecuado en este lugar transitorio. El Purgatorio forma parte de esos *ritos de margen*, como los denominaba Van Gennep, cuya importancia se ha ocultado a veces a los antropólogos demasiado acaparados por las fases de separación y agregación que abren y clausuran los ritos de tránsito.

Pero la significación de este fuego es aún más rica. Carl-Martin Edsman ha puesto de relieve, a través de los cuentos, leyendas y espectáculos populares de las épocas medievales y modernas, la presencia de fuegos regeneradores análogos a los que en la Antigüedad se encuentra entre los romanos, los griegos, y más allá aún, entre los iranios y los hindúes, donde parece que nació esta concepción de un fue-

---

[10] Cl. LÉVI-STRAUSS, «Les organisations dualistes existent-elles?», en *Anthropologie structurale*, I, París, 1958, en especial p. 168.

[11] G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, trad. franc., París, 1955, p. 53.

go divino *–Ignis divinus*[12]. El Purgatorio ocuparía así un lugar en medio de la resurgencia del fondo indo-europeo cuyo teatro parece haber sido la cristiandad de los siglos XI-XIII. La aparición (¿o la reaparición?) del esquema trifuncional recientemente puesto de manifiesto por Georges Duby y algunos otros investigadores es, en sus líneas generales, contemporáneo de nuestro fenómeno. Fuego del horno, fuego de la forja, fuego de la hoguera. Junto a todos ellos hay que colocar el fuego del Purgatorio, ya que de él se apoderó también a su vez la cultura popular.

Este fuego es un fuego que rejuvenece y hace inmortal. La leyenda del Fénix es su más célebre encarnación, adoptada de nuevo por el cristianismo medieval, desde los tiempos de Tertuliano. El ave fénix se convierte en el símbolo de la humanidad llamada a resucitar. Un texto, falsamente atribuido a san Ambrosio, aplica por su parte a esta leyenda la frase de san Pablo, «el fuego pondrá a prueba la obra de cada uno» (1 Cor, 3, 13) que es la principal base escriturística sobre la que habrá de apoyarse el cristianismo medieval para construir el Purgatorio.

A la luz de esta herencia se ponen en claro, me parece a mí, tres importantes características del fuego purificador que vino a ocupar un lugar central en la construcción del Purgatorio durante la Edad Media.

La primera es que el fuego que rejuvenece y vuelve inmortal es un fuego «a través del cual se pasa». San Pablo había perfilado claramente este rito al decir, en el mismo célebre pasaje de la primera Carta a los Corintios (III, 15): «Se salvará, pero *como a través del fuego*» *(quasi per ignem)*. El Purgatorio es efectivamente un lugar (o un estado) transitorio y los viajes imaginarios al Purgatorio serán, repito, recorridos simbólicos. Y este paso a través del fuego se verá tanto más valorado por los hombres de la Edad Media cuanto que se atribuirá al modelo del Purgatorio el desenvolvimiento de un modelo judicial. La prueba del fuego es una *ordalía*. Lo es para las mismas almas del Purgatorio, y lo

---

12 C. M. EDSMAN, *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rejeunissement et d'inmortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, 1949. Recordemos el estudio ya anticuado pero pionero y clásico de J. C. FRAZER, *Myths of the origin of Fire*, Londres, 1930, y el bello ensayo de Gaston BACHELARD, *Psychanalyse du feu.* Sobre el fuego sagrado iranio, K. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941. Los artículos «Feuer» (A. CLOSS), en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, 1960, 106-107, y sobre todo los artículos «Feu de l'enfer», «Feu du Jugement», y «Feu de Purgatoire», (A. MICHEL, en *Dictionnaire de théologie catholique*, V/2, París, 1939) y «Feu» de J. GAILLARD en *Dictionnaire de spiritualité*, V, París, 1964, aportan poca cosa sobre las formas arcaicas de la religión del fuego. En los evangelios apócrifos el bautismo por el fuego aparece bajo diversas formas. En los *Dos libros del juego* que provienen de un original griego (de Egipto) de la primera mitad del siglo III, Jesús, después de la resurrección, otorga a los discípulos un triple bautismo, por el agua, el fuego, y el Espíritu Santo (E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tübingen, 1959[3], p. 185). En el *Evangelio de Felipe*, que fue utilizado por los gnósticos y maniqueos y que probablemente proviene del Egipto del siglo II, aparece el bautismo por el agua y el fuego (*ibid.*, p. 198).

es para los vivos admitidos a recorrer el Purgatorio no como simples turistas, sino a costa de sus riesgos y peligros. Ya se advierte hasta qué punto pudo seducir este rito a hombres que habían combinado la herencia de las creencias y las prácticas bárbaras con las tradiciones procendentes de una lejana Antigüedad a través de Grecia y de Roma.

También puede comprenderse por qué, en las tentativas de localización terrena del Purgatorio o, al menos, de sus accesos, ha llamado particularmente la atención un elemento geográfico natural: los volcanes. Ofrecían la ventaja de reunir, como montañas provistas de un cráter, o sea de un pozo, y que lanzaban fuego, tres de los elementos esenciales de la estructura física y simbólica del Purgatorio. Habrá ocasión de ver cómo las gentes que buscaban una cartografía del Purgatorio anduvieron merodeando en torno a Sicilia, entre el Stromboli y el Etna. Pero Sicilia no proporcionó ningún paraje tan afortunado para este fin como el que hallaron los irlandeses, sus vecino ingleses y los cistercienses para su Purgatorio de san Patricio y la peregrinación tan bien organizada y controlada que muy pronto allí se desarrollaría. La Sicilia de Federico II, entre un soberano sospechoso de herejía, unos monjes griegos y los musulmanes, no pareció lo suficientemente «católica» como para acoger el Purgatorio, o uno de sus principales accesos, y el Etna no pudo verse desembarazado de su imagen propiamente infernal.

La segunda característica es que el fuego purgatorio medieval, si es cierto que adquirió un puesto preeminente y, en su límite, exclusivo, en general formó sin embargo parte de una pareja: el fuego y el agua. En los textos medievales correspondientes a la prehistoria de la Edad Media esta pareja aparecía las más de las veces bajo la forma de la yuxtaposición de un lugar ígneo y otro húmedo, de un lugar cálido y otro frío, de un elemento ardiente y otro helado. Y la prueba fundamental a la que se veían sometidos los muertos del Purgatorio no se reducía al paso por el fuego, sino que era el paso alternativo por el fuego y el agua, una suerte de «ducha escocesa» probatoria.

Carl-Martin Edsman ha evocado juiciosamente los textos de la Antigüedad romana clásica en que aparecen ascetas del Cáucaso que viven desnudos tan pronto en medio de las llamas como del hielo. Cicerón habla de los «sabios que viven desnudos y soportan sin dolor las nieves del Cáucaso y el rigor del invierno y luego se lanzan al fuego y se dejan quemar sin un solo gemido»[13]. Valerio Máximo evoca a su vez a «aquellos que se pasan la vida desnudos, lo mismo avezando sus

[13] *Tusculanas*, V, 77.

cuerpos a los hielos rigurosos del Cáucaso que exponiéndolos sin un solo gemido a las llamas»[14].

La pareja fuego-agua (fría) se encuentra también en un rito evocado en los primeros tiempos del cristianismo y que debió de jugar algún papel en la prehistoria del Purgatorio: el bautismo por el fuego. Los cristianos encontraban este rito en los evangelios de Mateo y Lucas, a propósito de Juan el Bautista. Mateo pone en boca del Bautista estas palabras: «Yo os bautizo con agua, para que os arrepintáis; pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y yo no merezco ni quitarle las sandalias. Ese os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego» (Mt, 3, 11). Lucas (3, 16) por su parte atribuye al precursor las mismas palabras.

Esta concepción del bautismo por el fuego, procedente de las viejas mitologías indoeuropeas del fuego, se concretizó luego en la literatura apocalíptica judeo-cristiana. Los primeros teólogos cristianos, sobre todo los griegos, fueron sensibles a ella. Comentando a Lucas, 3, 16, declara Orígenes: «Es preciso comenzar bautizando mediante el agua y el espíritu a fin de que, cuando el bautizado llegue al río de fuego, muestre que ha conservado los recipientes de agua y de espíritu y merezca entonces recibir también el bautismo de fuego en Jesucristo» (*In Lucam,* homilía XXIV). Edsman reconoce en la perla evocada por Mateo (13, 45-46: «Se parece también el reinado de Dios a un comerciante que buscaba perlas finas; al encontrar una perla de gran valor fue a vender todo lo que tenía y la compró») el símbolo de Cristo que reunió el agua y el fuego. En el cristianismo «ortodoxo» el bautismo por el fuego siguió siendo algo metafórico. No sucedió lo mismo en cambio en ciertas sectas (bautistas, messalianos, ciertos ascetas egipcios) como tampoco entre los cátaros, a quienes un contradictor «ortodoxo», Ecbert, reprochará irónicamente, en el siglo XII, no bautizar verdaderamente «en el fuego», sino «al lado» del fuego.

En las mitologías y religiones antiguas, el fuego posee una naturaleza múltiple y variada. Es lo mismo que encontramos en la simbólica judeo-cristiana del fuego, y en definitiva en las diferentes funciones y significaciones del fuego del Purgatorio. En estos diversos aspectos del fuego, «a la vez deificante y vivificador, que castiga y que aniquila», Edsman ve «los diferentes aspectos del propio ser de la divinidad» y en consecuencia reduce a la unidad de la persona divina la multiplicidad de los semblantes del fuego. Este modelo puede servir para explicar la variedad de las interpretaciones cristianas del fuego purgatorio desde la Antigüedad hasta el siglo XIII. Se puede tener la impresión de que no se está hablando del mismo fuego; pero semejante diversidad se explica por la polisemia del antiguo fuego divino. Tan pronto

[14] *Factorum et dictorum memorabilium libri novem,* III, 3, ext. 6. Como ha advertido Edsman, en *La Flauta encantada* de Mozart, «Tamino y Pamina atraviesan dos grutas», la primera de las cuales contiene una cascada, mientras que la segunda está llena de fuego.

aparece sobre todo como purificador, tan pronto ante todo como punitivo, tan pronto incluso como que pone a prueba. Se ofrece a veces como actual y a veces como futuro, en los más de los casos como real, pero en alguna ocasión como espiritual, concerniente a ciertos seres humanos o a todo el mundo. Pero es evidente que se trata siempre del mismo fuego; y el fuego del Purgatorio, en su complejidad, es el heredero de los múltiples semblantes del fuego divino, del fuego sagrado de los orígenes indoeeuropeos.

Agustín parece haber advertido la continuidad que, a pesar de los cambios fundamentales de sentido, relaciona a ciertas concepciones antiguas del *fuego* con concepciones cristianas: «Los estoicos –escribe en *La Ciudad de Dios* (VIII, 5)– estiman que el fuego, o sea un cuerpo, uno de los cuatro elementos de que se compone este mundo sensible, es un ser vivo, sabio y creador del mismo mundo y de cuanto contiene, en resumen que este fuego es Dios.» Ciertamente, en el cristianismo, el fuego no es más que una criatura, como dirá magníficamente Francisco de Asís. Pero de acuerdo con la exacta fórmula de Edsman, «toda la complejidad del fuego del más allá en sus formas generales o especiales –por ejemplo el río de fuego– se explica en tanto que diversas funciones de un mismo fuego divino». Lo dicho vale también para el fuego del Purgatorio. Pero los hombres de la Edad Media no tenían conciencia de este pasado grávido de sentido del fuego purgativo, ni siquiera los mismos clérigos en su mayoría, con la excepción de lo que decían los textos escriturarios, caución para ellos necesaria y suficiente de la tradición sagrada. A pesar de lo cual he considerado necesario poner de relieve esta vasta herencia. Aclara ciertos aspectos desconcertantes de la historia medieval del Purgatorio, y permite comprender mejor las vacilaciones, los debates, las opciones que se han manifestado en esta historia, porque una herencia propone tanto como impone. Sobre todo me parece que explica una de las razones del éxito del Purgatorio, la de haber recogido ciertas realidades simbólicas muy antiguas. Lo que está anclado en una tradición tiene muchas más posibilidades de lograrse. El Purgatorio es una idea nueva del cristianismo, pero ha tomado en préstamo a las religiones anteriores una parte de sus principales accesorios. En el sistema cristiano, el fuego divino cambia de sentido y el historiador tiene que comenzar por hacerse sensible a semejantes transformaciones. Sólo que también tiene que retener su atención la permanencia de un cierto material de larga duración, latente bajo la vivacidad más o menos grande de los cambios. Las revoluciones raras veces son también creaciones; suelen ser cambios de sentido. El cristianismo fue una revolución, o al menos un rodaje esencial dentro de una revolución. Se apropió el fuego divino que rejuvenece y vuelve inmortal, pero hizo de él no ya una creencia ligada a un rito, sino un atributo de Dios cuyo uso se halla determinado por una doble responsabilidad humana: la de los muertos a los que corresponde en virtud de su comportamiento terreno someterse o no a

él, y la de los vivos cuyo celo más o menos grande puede modificar la duración de su actividad. El fuego del Purgatorio, sin dejar de ser un símbolo portador de sentido, el de la salvación mediante la purificación, vino a ser un instrumento al servicio de un complejo sistema de justicia, vinculado a una sociedad completamente distinta de aquellas que creían en el fuego regenerador.

SOLIDARIDADES: LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

El Purgatorio es a fin de cuentas un más allá intermedio donde la prueba que sufre puede llegar a abreviarse mediante los *sufragios,* o sea las intervenciones de los vivos. Según todas las apariencias fue la creencia de los primeros cristianos en la eficacia de sus plegarias en favor de sus muertos tal como lo atestiguan las inscripciones funerarias, las fórmulas litúrgicas, y luego, a principios del siglo III, la *Pasión de Perpetua,* cabeza de serie de las representaciones espacializadas del futuro Purgatorio –lo que dio lugar al comienzo de un movimiento de piedad que había de conducir a la creación del Purgatorio–. Resulta significativo que Agustín, en las *Confesiones,* esboce por primera vez una reflexión que le encaminará hacia la idea del Purgatorio, con ocasión de sus sentimientos tras la muerte de su madre Mónica.

Semejante confianza de los cristianos en la eficacia de los sufragios sólo tardíamente acabó por unirse con la creencia en la existencia de una purificación después de la muerte. Como ha puesto en claro Joseph Ntedika, en Agustín por ejemplo, las dos creencias se elaboraron por separado sin que prácticamente llegaran a encontrarse. Los sufragios por los muertos suponen la constitución de vastas solidaridades de una y otra parte de la muerte, relaciones estrechas entre vivos y difuntos, y la existencia entre unos y otros de instituciones de vinculación que financien los sufragios –como por ejemplo los testamentos o hagan de ellos una práctica obligatoria– como las cofradías. El establecimiento de lazos de este tipo lleva su tiempo.

¡Qué acrecentamiento de poder no representa para los vivos una influencia así sobre la muerte! Pero también, y ya desde acá abajo, ¡qué reforzamiento de la cohesión de las comunidades –familias carnales, familias artificiales, religiosas o de confraternidad– como la que aporta esta extensión después de la muerte de solidaridades eficaces! ¡Y qué instrumento de poder para la Iglesia! Ésta afirma así su derecho (parcial) sobre las almas del Purgatorio como miembros de la Iglesia militante, haciendo avanzar el *fuero* eclesiástico con detrimento del *fuero* de Dios, a pesar de ser el detentador de la justicia en el más allá. Poder espiritual, pero también, por las buenas, como podrá verse, provecho financiero del que habrán de beneficiarse con ventaja sobre los otros hermanos de las órdenes mendicantes, ardientes propagandistas de la nueva creencia. El «infernal» sistema de las indulgencias vendrá a encontrar finalmente en ésta un poderoso alimento.

EL EXPEDIENTE DEL PURGATORIO

Es mi ánimo convidar al lector a que abra conmigo el expediente del Purgatorio. Sólo así pienso que podrá convencerse, mediante el contacto con textos de grandes teólogos o de oscuros compiladores, a veces anónimos, de alto valor literario o simples instrumentos de comunicación, pero en la mayor parte de los casos, ahora traducidos por primera vez y que poseen las más de las veces en diversos grados el encanto de lo imaginario, el calor del proselitismo, el estremecimiento del hallazgo de un mundo interior y exterior. Sobre todo es el mejor medio de ver cómo se construye, lentamente, y no siempre con seguridad, pero con toda la complejidad de la historia, la creencia en un lugar, y el lugar mismo.

Estos textos son con frecuencia repetitivos, pero así es como se constituye un *corpus*, como se elabora y construye la historia. El juego de ecos que habrá de encontrarse con frecuencia en este libro es la imagen de la realidad. Eliminar esas repeticiones de la historia equivaldría a deformarla, a falsearla.

Podrá verse lo que va siendo la geografía del más allá con sus riesgos en las principales fases de la primera etapa de la Edad Media en que se elaboran los fundamentos de nuestro moderno mundo occidental. Hoy día conocemos mejor y apreciamos con más justeza la originalidad de aquella prolongada mutación que se extiende desde el siglo III al VI, denominada en otro tiempo Bajo Imperio y alta Edad Media y que hoy llamamos más juiciosamente Antigüedad tardía: durante ella se decantan las antiguas herencias, modela la cristiandad nuevos hábitos, y la humanidad lucha por su supervivencia tanto física como espiritual. Entre el Paraíso y el Infierno, y en medio de la persuasión en que se está de la inminencia del fin del mundo, el Purgatorio vendría a ser casi un lujo mantenido en las profundidades. La génesis del mundo feudal deja en suspenso en el fondo de un cuasi-inmovilismo de la teología y de la práctica religiosa los esbozos del Purgatorio entre los siglos VIII y IX, pero mientras tanto la imaginación monástica explora en medio de un claroscuro horadado por relámpagos los recovecos del más allá. El gran silencio creador, el XII, es también el siglo del nacimiento del Purgatorio, que sólo entonces se pone en claro, en el seno del sistema feudal puesto a punto. Tras de la época de la aparición fulgurante, viene la del orden. La colonización del más allá permitida por el Purgatorio añade a los muertos el encuadramiento general de la sociedad. El suplemento de posibilidades que ofrece a la nueva sociedad el Purgatorio viene así a integrarse en el sistema global.

TEOLOGÍA Y CULTURA POPULAR

Debo aún al lector un par de precisiones.

La primera tiene que ver con el puesto atribuido a la teología en

este estudio. No soy un teólogo, ni un historiador de la teología. Es evidente que tratándose de una creencia que se ha convertido en un dogma, es importante en toda esta historia el papel de la elaboración teológica. Espero hacerle justicia. Pero pienso que el Purgatorio como creencia se impuso también por otros conductos y éstos me interesan particularmente porque nos ilustran aún más sobre las relaciones entre creencia y sociedad, sobre las estructuras mentales, así como sobre el alcance de lo imaginario en la historia. Tampoco ignoro que para la teología católica el Purgatorio no es un *lugar*, sino un *estado*. Los Padres del concilio de Trento, preocupados, en este punto como en los demás, de evitar la contaminación de la religión por obra de las «supersticiones», dejaron al margen del dogma el contenido de la idea del Purgatorio. De esta forma, ni la localización del Purgatorio, ni la naturaleza de las penas que en él se sufren fueron definidas por el dogma, sino que se las dejó como opiniones libres.

Pero espero demostrar en este libro que la concepción del Purgatorio como *lugar* y la imaginería a que dio lugar jugaron un papel capital en el éxito de esta creencia[15]. Esto no es cierto sólo en relación con la masa de los fieles, lo es también con respecto a los teólogos y a las autoridades eclesiásticas durante los siglos XII y XIII. Cuando apareció entre los laicos un hombre de genio que poseía también una gran erudición, pudo expresar mejor que los demás –y a todos los niveles– lo que era para los hombres de la segunda Edad Media, después de 1150, el Purgatorio. El mejor teólogo de la historia del Purgatorio lo es Dante.

La segunda precisión tiene que ver con la intervención de la cultura popular en el nacimiento del Purgatorio. Se trata de una intervención indudablemente importante, y se la evocará aquí en numerosas ocasiones. La tradición popular –no en el sentido vulgar de cultura de masa, sino en el sentido eficaz de cultura folklórica específica– está presente y actuante al fondo de ciertos elementos esenciales en la formación del Purgatorio. Por poner tres ejemplos: el fuego purgativo, como lo ha demostrado Carl-Martin Edsman, participa de ritos y creencias que los cuentos, leyendas y espectáculos populares nos permiten comprender; los viajes al más allá pertenecen a un género en el que se mezclan estrechamente elementos eruditos y elementos folklóricos[16]; y los *exem-*

[15] A propósito de una visión teológica «depurada» pero estrecha, cf. por ejemplo esta opinión: «Las necesidades del lenguaje popular de Nuestro Señor al referirse al dedo de Lázaro y a la lengua del rico epulón podían autorizar a espíritus habituados a unir alma y cuerpo como grupos inseparables, a dotar a las almas separadas de un cuerpo *sui generis*, del mismo modo que les dota de él necesariamente la imaginación. Otros tantos obstáculos para la verdadera filosofía del dogma» (J. BAINVEL, artículo «Âme» en el *Dictionnaire de théologie catholique*, I, París, 1909, p. 1001). Razonar así equivale a cerrarse la comprensión de la historia.

[16] Heinrich GÜNTER escribía: «La visión del más allá vino a convertirse en un motivo popular de curso en todas las épocas y tan antiguo como la especulación mística» (*Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg, 1910, p. 111).

pla sobre el Purgatorio provienen con frecuencia de cuentos populares o emparentados con ellos. Desde hace bastantes años vengo prosiguiendo con algunos colegas y amigos, en el marco de mis seminarios en la École des Hautes Études en Sciences sociales, algunas investigaciones sobre las relaciones entre cultura erudita y cultura popular en la Edad Media. Pero sin embargo no he intentado internarme demasiado lejos por esta pista. Sobre un tema como éste hay aún demasiadas incertidumbres como para que se pueda precisar fácilmente, profundizar e interpretar la parte innegable que corresponde a la cultura popular. Pero conviene tener en cuenta que esta cultura ha tenido su papel en el nacimiento del Purgatorio. El siglo del nacimiento del Purgatorio es también aquel en el que fue más fuerte la presión del folklore sobre la cultura erudita, en el que la Iglesia estuvo más abierta a ciertas tradiciones que a lo largo de la alta Edad Media había destruido, ocultado o ignorado[17]. Este impulso contribuyó también al nacimiento del Purgatorio.

[17] Ver J. LE GOFF, «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia», en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval*, Madrid, 1983, pp. 211-222, y «Cultura eclesiástica y cultura folklórica en la Edad Media: san Marcelo de París y el dragón», *ibid.*, pp. 223-263, y J.-Cl. SCHMITT, «Religion populaire et culture folklorique», en *Annales E.S.C.*, 1976, pp. 941-953.



26. Hoja en blanco

PRIMERA PARTE

LOS MÁS ALLÁ ANTES DEL PURGATORIO



28. Hoja en blanco

1
LOS MUNDOS IMAGINARIOS ANTIGUOS

El Purgatorio medieval utiliza de nuevo motivos puestos en circulación en tiempos muy antiguos: tinieblas, fuego, torturas, puente de la prueba y del tránsito, montaña, río, etc., y ha acabado por rechazar elementos que había estado a punto de acoger: pastos, errancia, o los ha rechazado de entrada: reencarnaciones, metempsicosis. Comenzaré por tanto evocando estos jirones venidos de fuera y de lejos, a veces muy de lejos en el espacio y el tiempo.

Convocar a estas antiguas religiones con motivo del expediente del Purgatorio equivale también a situar de nuevo el Purgatorio en un conjunto de soluciones aportadas a un mismo problema: la estructura del otro mundo, el aspecto imaginario del más allá como demostración de su función. En ciertos casos esta referencia a otras religiones nos pondrá delante herencias reales, históricas: desde la India antigua al Occidente cristiano; el fuego, por ejemplo, había estado indudablemente en circulación, pero el fuego del Purgatorio reunió una multiplicidad de fuegos encendidos aquí y allí a través de las edades. El modelo egipcio parece haber pesado mucho sobre la infernalización de otros mundos posteriores. También sucede a veces que la comparación con otros más allá religiosos no tiene otro valor que el lógico, y no hace sino poner en evidencia sistemas del más allá y sus diversas soluciones al problema común. Cuando se produce el encuentro entre estas soluciones y las cristiana del Purgatorio, ¿hay algo más que una identidad de respuesta sin certeza de influencia? La angustia esencial del tiempo del Infierno entre los gnósticos y la atención inquieta pero finalmente teñida de esperanza de los cristianos, al tiempo del Purgatorio, ¿no provienen ambas de una sensibilidad al tiempo incluida en las dos maneras de pensamiento pero de modo independiente?

En fin, poner en claro estas herencias y apartados es los mismo que evidenciar que las relaciones entre el Purgatorio cristiano y los ámbi-

tos imaginarios anteriores del más allá son las propias de una historia, no de una genealogía. El Purgatorio no fue engendrado automáticamente por una serie de creencias e imágenes –aunque se tratase de una serie diacrónica–, sino que es el resultado de una historia en que se mezclan la necesidad y los azares.

LAS TRES VÍAS HINDÚES

En la India antigua, a finales de los tiempos védicos, cuando hacen su aparición los primeros *Upanishad* (siglo VI a. C.), los muertos tienen tres vías ante ellos, de acuerdo con sus méritos, pero sin que intervenga juicio alguno. El ingreso a una cualquiera de estas vías se hace a través del fuego, puesto que a los muertos se los quema en la hoguera. Los justos pasan «del fuego a la luz del día, del día a la quincena luminosa [del mes lunar], de la quincena luminosa a los seis meses del año en que el sol está alto, de estos meses al mundo de los dioses, del mundo de los dioses al sol, del sol al mundo de la luz. De este mundo de la luz, aquéllos [que a su vez son los sabios] son conducidos a los mundos del brahmán por un ser espiritual venido [a buscarlos]. En estos mundos del brahmán habitan lontananzas insondables. Para ellos no hay retorno».

Los relativamente beneméritos «entran en el humo, del humo a la noche, de la noche a la quincena sombría [del mes lunar], de la quincena sombría a los seis meses en que el sol está bajo, de estos meses al mundo de los Manes, del mundo de los Manes a la luna». Allí son devorados por los dioses, y retornan a la tierra, inaugurando un ciclo de reencarnaciones y renacimientos de perfecciones, cada uno de los cuales constituye una etapa hacia el Paraíso.

Los malos irremediables pasan por renacimientos de castigo, en forma de «lombrices, insectos y animales» hasta caer en el Infierno[1].

El *Isha Upanishad* evoca esta permanencia infernal: «A estos mundos denominados sin sol, recubiertos como se hallan de ciega tiniebla, son arrojados tras su muerte aquellos que mataron su alma.» Otros textos en cambio permiten suponer que la suerte de estos muertos no ha quedado decidida desde el principio. Depende de que hayan o no franqueado el umbral custodiado por dos perros. Si lo franquean se verán acogidos en un paraje más bien agradable, parecido a los Campos Elíseos de los romanos, o al Walhlla germánico, «en los pastos que nadie les arrebatará», donde compartirán el festín de Yama, el primer hombre, el Adán de la tradición indo-irania, convertido en rey de los infiernos. Pero si se los rechaza, o bien irán a las tinieblas del In-

[1] Estos extractos proceden del *Chandogya Upanishad*, citados e interpretados por Jean VARENNE, «Le jugement des morts dans l'Inde», en *Le Jugement des morts* («Sources orientales», IV), París, 1961, pp. 225-226.

fierno, o bien volverán miserablemente a errar por la tierra, rodando como almas en pena, en forma de espectros[2].

Estas diversas tradiciones presentan elementos que habrán de volver a encontrarse en el Purgatorio: la idea de una vía media de salvación, el paso a través del fuego, la dialéctica entre las tinieblas y la luz, esas mejoras de estado entre la muerte y la definitiva salvación, la función del más allá como receptáculo de almas que de otro modo se verían condenadas a la condición errante de los fantasmas. Pero la Ausencia de juicio y el puesto central de la metempsicosis se hallan muy alejados del sistema cristiano del más allá.

IRÁN: EL FUEGO Y EL PUENTE

En Irán, lo que más llama la atención en las doctrinas y las imágenes del más allá es la omnipresencia del fuego. Pero ciertos rasgos de la escatología zoroastriana presentan caracteres que, sin haber tenido evidentemente ninguna influencia directa sobre las concepciones cristianas que desembocarán en el Purgatorio, las evocan[3]. Está ante todo la vacilación entre una interpretación «paradisíaca» y una interpretación «infernal» de la situación de los muertos antes del juicio. En el *Veda*, su morada, el reino de Yama, tan pronto es un paraíso de luz como un siniestro mundo subterráneo, un abismo al que se desciende por una pendiente. Y está también la presencia de un puente —como el que encontramos en la India— que pone en comunicación la tierra con el cielo y sobre el que la muerte se compromete en una prueba de fuerza y de destreza que no deja de ofrecer un cierto valor moral[4].

Finalmente, para las almas cuyas buenas acciones tienen el mismo peso que las malas, existe un lugar intermedio; pero los especialistas nos advierten que no hay que pensar que se trata de una especie de Purgatorio porque es más bien el infierno mazdeo el que puede compararse con el Purgatorio cristiano, ya que es temporal como él[5].

EGIPTO: LO IMAGINARIO INFERNAL

La larga historia del antiguo Egipto no permite resumir en unas pocas ideas simples las creencias sobre el juicio de los muertos y el más

[2] *Ibid.*, pp. 215-216. Ver también L. SHERMAN, «Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. Nebst einigen Bemerkungen über die älteren Vorstellungen der Inder von einer strafenden Vergeltung nach dem Tode», en *Festchrift Konrad Hofmann, Romanische Forschungen*, 5, 1890, pp. 539-582.

[3] Cf. J. D. C. PAVRY, *The Zoroastrian doctrine of a future life*, Nueva York, 1926. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien*, París, 1962.

[4] Ver el artículo «Bridge» de G. A. Frank KNIGHT en «ERE», t. 2.

[5] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La Religion de l'Iran ancien*, p. 335.

allá que evolucionaron en el curso de los siglos y no parecen haber sido las mismas en todos los medios sociales. La idea de un juicio de los muertos era muy antigua en Egipto. Como ha escrito Jean Yoyotte: «invenciones de los Egipcios como la idea, el temor y la esperanza del Juicio habrían de conocer tras ellos una prolongada fortuna»[6].

El infierno egipcio era particularmente impresionante y refinado. Era una región inmensa con murallas y puertas, con pantanos cenagosos y lagos de fuego en torno a misteriosas cámaras. Maspéro ha subrayado que el difunto egipcio tenía que escalar una montaña de laderas escarpadas. La geografía imaginaria del más allá egipcio había ido tan lejos que se han hallado en ciertos sarcófagos mapas del otro mundo. Los castigos eran allí numerosos y severos. Sus penas afectaban lo mismo a los cuerpos que a las almas. Eran tanto físicas como morales, señaladas por el alejamiento de los dioses. Una sensación esencial era la de encierro y prisión. Las penas eran aquí crueles, y los castigos por el fuego, numerosos y terribles. Ni siquiera en sus versiones más infernales se aproximará el Purgatorio cristiano a ciertas torturas del infierno egipcio, como la pérdida de los órganos sensoriales o las que afectaban a la unidad de la persona. Los egipcios llevaron muy lejos la imaginación topográfica en sus visiones del infierno. Los «receptáculos» –casas, cámaras, nichos, lugares diversos– formaban en aquél un complejo sistema de aposentamientos[7]. Pero no hubo propiamente un purgatorio entre los antiguos egipcios. Erik Hornung subraya que a pesar de la riqueza de la terminología egipcia para designar a los humanos en el más allá, ésta se limita a dos categorías rigurosamente opuestas: los «bienaventurados» y los «condenados». No hay «estados o fases intermedias ni procesos de purificación en el más allá».

Hay que aguardar a un relato demótico (en lengua vulgar), el viaje al más allá de Si-Osire, escrito entre el siglo I antes de la era cristiana y el siglo II d. C., para encontrar una tripartición de los muertos: los que se hallan sobrecargados de malas acciones, los que lo están de acciones buenas y aquellos en los que las buenas y las malas se equilibran; pero en ninguno de los casos hay ningún proceso de purificación. La ligera diferenciación de las suertes individuales anunciada, como podrá verse, en los apocalipsis coptos –como los de Pedro y Pablo– a partir del siglo II de la era cristiana, carece de precedentes egipcios[8].

Pero había que evocar estas postrimerías egipcias porque el Egipto de antes y después de la era cristiana fue, sobre todo en Alejandría y en los monasterios cristianos, el lugar de elaboración de numerosos

[6] J. Yoyotte, «Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne», en *Le Jugement des morts, op. cit.*, p. 69.

[7] E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, «Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig», Philologish-historische Klasse, tomo 59, fasc. 3, Berlín, 1968.

[8] *Ibid.*, pp. 9-10.

textos judíos, griegos y coptos que jugaron un gran papel en la manera como se configuró la imaginería del más allá, sobre todo la del infierno. E. A. W. Budge ha subrayado los caracteres de esta herencia infernal: «En todos los libros sobre el Otro mundo encontramos pozos de fuego, abismos de tinieblas, cuchillos mortíferos, corrientes de agua hirviente, exhalaciones fétidas, serpientes ardientes, monstruos espantosos y criaturas con cabezas de animales, seres crueles y asesinos de diferentes cataduras... semejantes a los que nos son familiares en la antigua literatura medieval, y es casi seguro que las nociones modernas le deben a Egipto muchas de sus concepciones del Infierno»[9]. El Purgatorio infernalizado que habremos de encontrar con frecuencia en la cristiandad medieval se alimenta sin duda alguna, al menos en parte, de esta herencia egipcia.

DESCENSO A LOS INFIERNOS EN GRECIA Y ROMA

Apenas si a través del tema de los descensos a los infiernos ha aportado algo la Antigüedad grecorromana a la imaginería cristiana del más allá. Este tema —que volverá a encontrarse en Cristo— es frecuente en la Antigüedad griega: Orfeo, Pollux, Teseo, Heracles descendieron en algún momento a la mansión de las sombras. Una de las más célebres de estas catábasis es la de Ulises en el libro XI de la *Odisea*. Pero es cosa sabida que hubo numerosas interpolaciones que vinieron a añadirse al texto primitivo que no incluía ni juicio de los muertos, ni sanciones morales, ni tormentos punitivos. El infierno homérico parece bastante pobre en comparación con los infiernos orientales. Se pueden retener de él algunos elementos geográficos generales que volverán a encontrarse en la génesis del Purgatorio, una isla (la de Circe), una montaña a pico sobre el mar, traspasada por grutas, un episodio de descenso al Averno de atmósfera verdaderamente infernal, y la evocación de los muertos que no reaparecerá en el cristianismo oficial, puesto que nadie sino Dios hará eventualmente que algunos muertos del Purgatorio se aparezcan a determinados vivos[10]. Por su parte, la evocación del Tártaro por Hesíodo es muy rápida (*Teogonía,* 695-700, 726-733).

La contribución de la Grecia antigua a la idea del más allá a lo lar-

---

[9] E. A. W. BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell,* t. III, Londres, 1906, introd. p. XII, cit. y trad. por C. M. EDSMAN, *Le Baptême de feu,* p. 73.

[10] Ver, por ejemplo, Victor BÉRARD, *Les Navigations d'Ulysse,* IV, «Circé et les morts», París, 1929, pp. 281-372, que pone demasiado empeño en identificar lugares geográficos reales. Semejante realismo geográfico enmascara a veces lo esencial que es la combinación de una estructura de lo imaginario y una tradición cultural. ¿No se ha pretendido repartir las evocaciones de lo cálido y lo frío en las visiones del Purgatorio entre autores mediterráneos y autores nórdicos? Existe desde el principio una pareja frío-cálido, como ha podido verse, y su origen es probablemente indo-europeo. Pero ello no es una razón para tratar de identificar el reflejo del clima del Tíbet o del Cáucaso.

go de tanto tiempo parece haber residido sobre todo en un par de construcciones intelectuales a propósito de las cuales se hace difícil saber qué influjo han podido llegar a alcanzar sobre el pensamiento cristiano.

UNA FILOSOFÍA DE LA REENCARNACIÓN: PLATÓN

Es un tanto arriesgado tratar de resumir, desde la perspectiva de un más allá intermedio, el pensamiento de Platón sobre la suerte de las almas después de la muerte. Me dejaré guiar por Victor Goldschmidt[11]. La doctrina platónica se halla dominada por la idea de que en el pecado hay una parte de voluntad, y por tanto de responsabilidad, y una parte de ignorancia que sólo puede borrarse a lo largo de un complejo proceso. La suerte de las almas depende por tanto a la vez de su propia opción y de un juicio de los dioses.

La suerte de los muertos adopta normalmente la forma de reencarnaciones elegidas más o menos libremente por el difunto, pero puede verse modificada o interrumpida por la intervención de los dioses. Los malos pueden, o bien sufrir metamorfosis degradantes, al pasar al cuerpo de hombres de condición social vil o de animales repugnantes. o bien ser sometidos por los dioses a los castigos del infierno. Estos castigos aparecen evocados en el libro décimo de *La República* (615 e) donde se ve cómo hombres de fuego encadenan las manos, los pies y la cabeza de los tiranos, arrojarlos al suelo, desollarlos y dejarlos tirados a lo largo del camino, lo que nos evoca un pasaje del *Apocalipsis* de Pedro (5, 30). En cuanto a aquellos que han alcanzado el ideal platónico, o sea la filosofía, y le han practicado «en la pureza y la justicia», son los que llegan a la contemplación perfecta, las más de las veces en «las islas de los bienaventurados», ya que acaba por imponerse siempre esta necesidad de localización, de espacialización de la condición humana en el más allá.

Hubo diversas consideraciones que incitaron a Platón a buscar caminos de situaciones intermedias después de la muerte. Así, por ejemplo, la idea de que la pena debía ser proporcionada al crimen, tal como se expresa con fuerza en *La República* (X, 615 a-b). Pero también la concepción de un destino particular para las gentes virtuosas de tipo medio, quienes continuarán atravesando el ciclo de las reencarnaciones, pero sin dejar de disfrutar en los intervalos de recompensas, no precisadas, «en una mansión pura y situada sobre las cimas de la tierra» (*Fedón,* 114 c, 1-2).

Igual que el Antiguo Testamento, el pensamiento platónico concerniente al más allá sigue siendo fundamentalmente dualista. En la me-

---

[11] V. GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon,* París, 1949, en particular el cap. «Châtiments et récompenses», pp. 75-84.

tempsicosis, las almas pasan, o bien a almas peores, o bien a almas mejores. La sentencia de los dioses no olvidará a ningún hombre, y Platón previene a su prójimo: «No te pasará jamás por alto, lo mismo si eres tan pequeño como para sumirte en las profundidades de la tierra que tan grande como para levantar el vuelo hasta el cielo» (*Leyes*, X, 905 a), lo que evoca el Salmo 139, 9:

> Si escalo el cielo, allí estás tú
> si me acuesto en el abismo (*sheol*), allí te encuentro.

«Pagarás a los dioses, añade Platón, la pena que debes, lo mismo si te quedas aquí mismo, que si desciendes al Hades o te transportan a algún lugar aún más inaccesible» (*Leyes*, X, 905 a). En el célebre mito de Er, para aquellos que se encuentran en una pradera maravillosa no hay más que dos posibles direcciones. Los unos vienen del cielo y los otros ascienden del seno de la tierra tras un viaje de mil años.

Sin embargo, movido por la idea de la proporcionalidad de las penas ligada sin duda a su filosofía, pero también al sistema judicial ateniense (en todas las religiones en que existe un *juicio* de los muertos se encuentra una cierta relación entre la justicia terrena y la justicia divina en el más allá), Platón imagina para las almas de los seres humanos un destino móvil que puede comportar varias situaciones: «Aquellos cuyas costumbres sólo experimentan raras y ligeras alteraciones no se desplazan en el espacio, sino horizontalmente; si caen con más frecuencia y más profundamente en la injusticia, se ven arrojados a las profundidades y los lugares llamados inferiores que, con el nombre de Hades y otros nombres semejantes, asedian sus terrores y sus pesadillas... Cuando el alma experimenta cambios más profundos en el vicio o en la virtud... si ha llegado a mezclarse de tal manera con la divina virtud que ha venido a quedar impregnada notablemente de lo divino, sufre entonces un notable desplazamiento, ya que se ve transportada por una ruta santa hacia un lugar nuevo y mejor. Si lo que sucede es lo contrario, entonces transportará la sede de su vida hacia lugares contrarios...» (*Leyes*, 904 c – 905 a)

Sobre todo, es la creencia en la metempsicosis lo que permite escalonamientos de castigos, o castigos intermedios. Tendencia que aparece también en el orfismo «que desde sus orígenes parece haber admitido que las sucesivas existencias terrenas se hallen separadas por expiaciones en el Hades»[12]. La influencia del orfismo en el cristianismo se ha subrayado con frecuencia. Como en el judaísmo antiguo no hay huellas de la creencia en un estado intermedio entre la dicha celestial y los tormentos infernales, y como la prefiguración del Purgatorio donde hizo su aparición fue en el cristianismo griego, se ha sugerido que la idea cristiana de un «purgatorio» en el que se purifican las almas

---

[12] A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, París, 1925.

que no son lo suficientemente culpables como para merecer las penas eternas provendría del helenismo pagano y en particular de las doctrinas órficas[13]. Yo creo que si esta influencia existió, comenzó por penetrar los ambientes judíos. En los escritos apocalípticos judíos y, sobre todo, en los alrededores de la era cristiana, en la enseñanza de los rabinos, es donde se encontrará un verdadero esbozo del futuro Purgatorio cristiano. Pero, en Palestina, en Egipto, es donde estos ambientes judíos, y luego cristianos, se bañan en efecto en un medio griego en el que las religiones de misterios habían adquirido un gran desarrollo.

Como testigo de esta tendencia se considera a Píndaro, que en un fragmento citado por Platón (*Menón*, 81 b) estima en ocho años la duración de la purificación en los infiernos y que, en una oda en que se hace cuestión de una religión de misterios siciliana de comienzos del siglo VI antes de C., vecina sin duda del orfismo, dice:

Ella [la opulencia adornada de méritos] es el astro centelleante, el esplendor auténtico de una vida humana. ¡Ah! sobre todo si quien la posee es capaz de conocer el futuro; si sabe que, cuando la muerte los ha afectado aquí, los espíritus de los culpables sufren inmediatamente su castigo; bajo tierra, un juez pronuncia contra los crímenes cometidos en este reino de Zeus sentencias inexorables[14].

UN PRECURSOR: ENEAS EN LOS INFIERNOS

Hay que presentar ahora una particular atención al descenso de Eneas a los infiernos, relatado por Virgilio en su *Eneida*.
Hay en este episodio una evocación topográfica del más allá que se esfuerza por conseguir una precisión mayor que casi todas las evocaciones antiguas de los infiernos —con la única excepción de algunas egipcias—. Brooks Otis ha llegado incluso recientemente a dibujar su mapa esquemático. Aparece el descenso por un *vestíbulo* que habrá de encontrarse con frecuencia, junto con el pozo, en el infierno-purgatorio. Luego están el campo de los muertos sin sepultura, el río Estigio, los campos de lágrimas y las últimas praderas antes de la bifurcación que, por la ruta de la izquierda conduce al Tártaro (infierno) y a la derecha, tras haber cruzado las murallas de Dis (Plutón, rey de los infiernos), lleva a los Campos Elíseos, morada blandamente paradisíaca, más allá de la cual se extiende el sagrado bosque cercado y finalmente el río del Olvido, el Leteo[15].

En un célebre comentario, ha subrayado Eduard Norden[16] no sólo

[13] *Ibid.*, p. 128.
[14] PINDARE, t. I, colec. G. Budé, Les Belles Lettres, trad. Aimé Puech, París, 1922, p. 45.
[15] BROOKS OTIS, *Virgil. A Study in civilized Poetry*, Oxford, 1964.
[16] E. NORDEN, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Darmstadt, 1957, pp. 207-349. A propósito de las reacciones cristianas, ver P. COURCELLE, «Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22, 1955.

las reminiscencias que pueden hallarse en la *Divina Comedia,* tanto más normales cuanto que Dante, guiado por Virgilio, tomó a éste también por modelo poético, sino además los elementos que aparecen en las visiones medievales que jalonan la ruta del Purgatorio en formación.

Por ejemplo, cuando Eneas se halla en el vestíbulo:

> Parten de allí gemidos, resuena el cruel silbido de las vergas,
> el rechinar de hierros y arrastrar de cadenas.
> Eneas se detuvo y, aterrado, fue escuchando este ruido.
> (vv. 557-559)[17].

lo mismo que puede verse concretamente, en la *Visio Wettini* (siglo IX), la *Visio Tnugdali* (mediados del siglo XII en que aún no se describe el Purgatorio con nitidez), así como también en el *Purgatorio de san Patricio* (fines del siglo XII), donde nació el Purgatorio, y por supuesto en Dante, en quien el eco de Virgilio se encuentra en el *Infierno* (III, 22-30), mientras que en el *Purgatorio,* sí siguen oyéndose suspiros:

> ¡Oh, qué diferentes del infierno son aquellos accesos,
> porque aquí se entra en medio de cánticos, y en cambio
> allá abajo, entre feroces lamentaciones![18].

Asimismo, Eneas, habiendo descendido a los Infiernos, muestra desde abajo los campos brillantes de luz encima de él[19]. Típico ademán de la mirada y del signo lanzados desde las profundidades hacia la luz de lo alto. Lo volvemos a encontrar en los apocalipsis (Ap, 21, 10, *Apocalipsis* (apócrifo) de Pedro, 5, 4 ss.), en las visiones medievales del pre-purgatorio *(Visio Fursei, Visio Wettini, Visio Tnugdali)* y sobre todo en el episodio evangélico de Lázaro y el rico epulón cuando éste «estando en el abismo, en medio de los tormentos, levantó los ojos, vio de lejos a Abrahán con Lázaro echado a su lado» (Luc, 16, 23), texto que habrá de jugar un papel importante en la prehistoria cristiana del Purgatorio.

Eduard Norden advierte también juiciosamente que si bien las anotaciones de tiempo son a veces caprichosas lo mismo en el episodio virgiliano que en Dante, se advierte en los dos poetas la idea de un tiempo fijo para los viajes por el más allá, del orden de un día (veinti-

---

[17] *Hinc exaudiri gemitus, et saeva sonare/verbera, tam stridor ferri tractae catenae/constitit AEneas, strepituque exterritus haesit* (versos 557-559) [Esta traducción de Virgilio y las siguientes se toman de J. DE ECHAVE-SUSTAETA, *Virgilio,* Clásicos Labor, Barcelona, 1956.– *N. del T.*]

[18] *Ahi quanto son diverse quelli foci;*
dall'infernali; chè quivi per canti;
s'entra, e là giù per lamenti feroce (*Purgatorio,* XII, 112-114).

[19] *...camposque nitentis;*
desuper ostentat... (*Eneida,* VI, 677-678). [Se observará que el autor traduce mal *desuper,* que no significa «desde abajo», sino «desde arriba».– *N. del T.*]

cuatro horas) o sobre todo una noche. En la *Eneida* la subida de retorno ha de acabarse antes de la medianoche, hora en que surgen las verdaderas sombras (v. 893 ss.), y en la *Divina Comedia* el viaje tiene que durar veinticuatro horas (*Infierno,* XXXIV, 68 ss.). En los Apocalipsis y en las visiones medievales el viaje al más allá tiene que concluir las más de las veces antes de la aurora, antes del primer canto del gallo. Ese será el caso en el Purgatorio de san Patricio, donde esta exigencia temporal forma parte del sistema de la ordalía.

Por lo que toca al futuro cristiano y medieval, el pasaje esencial del canto VI de la *Eneida* es el siguiente: «De aquí en las almas nacen temores y deseos, dolores y alegrías; encerradas en sus tinieblas y en su oscura cárcel no ven con claridad la luz del cielo. Ni aun el día postrero, cuando la vida el cuerpo ha abandonado, alejan por completo todo mal de sí los desgraciados ni todas las escorias de la carne; que endurecidos por el tiempo hubieron sus vicios de arraigar de modo sorprendente. Son por eso a castigo sometidas y expían entre suplicios las antiguas culpas. Unos penden expuestos al leve soplo de los vientos, otros lavan sus manchas en el vasto abismo, éstos se purifican en el fuego» (vv. 773-743)[20].

Todo un conjunto de temas que habrán de intervenir en la formación del Purgatorio; la mezcla de dolor y de alegría, la aprehensión velada de la luz celestial, el contexto carcelero, la exposición a castigos, la expiación combinada con la purificación, la purificación por el fuego.

He aquí en cambio una secuencia históricamente confirmada: de Babilonia al judeocristianismo.

GILGAMESH EN LOS INFIERNOS

El tránsito al más allá entre los babilonios resulta más movido, más obsesionante. Aparece en sorprendentes relatos de viajes a los infiernos. El descenso a los infiernos de Ur-Nammu, príncipe de Ur, es el texto más antiguo de este género en el ámbito medio-oriental europeo (siglo VIII a. C.). Sólo hay un texto egipcio que sea más antiguo. El héroe aparece juzgado por el rey de los infiernos, Nergal; se hace alusión al fuego, hay un río cerca de una montaña, y el otro mundo se halla cubierto de «tinieblas»[21].

Pero es sobre todo la epopeya de Gilgamesh la que ofrece una doble evocación de los infiernos. La más imprecisa es la que se refiere al propio Gilgamesh. Al no haber obtenido el héroe la inmortalidad, los

---

20 Trad. A. Bellesort, Colec. Budé, pp. 191-192. [Trad. castellana citada.]

21 Cf. E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier,* Berlín-Leipzig, 1931. Sobre el valor «sagrado», ambiguo de las tinieblas entre los antiguos griegos, ver Maja REEMDA SVILAR, *Denn das Dunkel ist heilig. Ein Streifzug durch die Psyche der archaischen Griechen,* Berna-Francfort, 1976.

dioses le otorgan un puesto de elección en los infiernos, si bien este favor no parece ser un resultado de sus méritos, sino que está en relación con su rango y depende tan sólo de una decisión arbitraria de los dioses[22]. En cambio, Enkidu, el amigo de Gilgamesh, antes de morir, visita los infiernos y hace de ellos una descripción más precisa. Es el reino del polvo y de las tinieblas, la «gran tierra», «la tierra sin retorno», «la tierra de la que no se regresa», una tierra a la que se desciende y de la que «emergen de nuevo», cuando se los evoca, ciertos muertos. Una tierra a la que se va cuando uno queda cogido en las *redes* de los dioses, una prisión. Lo más inquietante tal vez es que los vivos y los muertos «normales» se ven allí atormentados por otros muertos «irritados». Éstos, los *ekimmu*, cuyo nombre no recibió de los vivos sepultura ni cuidados (se advierte aquí esa llamada a la solicitud de los vivos cuyo papel habrá de ser tan importante en el sistema del Purgatorio), regresan como espectros a asediar a los habitantes de la tierra o torturan a los demás muertos en el infierno.

UN MÁS ALLÁ NEUTRO Y TENEBROSO: SHEOL EL JUDÍO

Se ha subrayado el parentesco entre algunas de estas creencias y ciertas creencias judías atestiguadas en el Antiguo Testamento, lo que no encierra nada de sorprendente si se tiene en cuenta las relaciones que mediaron entre babilonios y hebreos, en particular durante el exilio[23].

El *arallû*, el infierno asirio, se aproxima al *sheol* hebreo y al *Hades* griego, aun cuando estos dos últimos parezcan más pálidos. El parentesco se vuelve sobre todo visible por lo que hace a los dos primeros. Así en lo referente al *descenso* y al *regreso* del *sheol*. Jacob, cuando cree muerto a José, declara: «quiero descender enlutado al sheol en pos de mi hijo» (Gén, 37, 35). Ana, la madre de Samuel, proclama en su cántico: «Yavé es quie hace morir y vivir, quien hace descender al *sheol* y retornar de él» (1 Sam, 2, 6). Y cuando Saúl le pide a la hechicera de En-Dor que evoque de entre los muertos a Samuel, le responde ella: «Veo un espectro que asciende de la tierra» y también: «el que asciende es un viejo» (1 Sam, 18, 13-14). La imagen del *lazo* se encuentra en los *Salmos*, 18 («las redes del *sheol* me cercaban, los lazos de la muerte me aguardaban», 18, 6) y 116 («los lazos de la muerte me apretaban, las redes del *sheol*, 116, 3)[24]. Del mismo modo, la imagen del *pozo*:

[22] Cf. J.-M. AYNARD, «Le Jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens», en *Le Jugement des morts* («Sources orientales», IV), pp. 83-102.

[23] Cf. P. DHORME, «Le Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux», en *Revue Biblique*, 1907, pp. 59-78.

[24] Los lazos del *scheol* aparecen en 2 Sam, 22, 6, Job, 18,7-10, y el tema se encuentra también entre los egipcios. Cf. M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1979[3], pp. 101-136.

«Yavé, tú has sacado mi alma del *sheol,* reanimándome de entre aquellos que descienden a la fosa (pozo)» (Sal, 30, 3), «tú me has empujado a lo más hondo de la fosa (pozo), a las tinieblas, a los abismos» (Sal, 88, 7). En el Sal, 40, 3, la imgaen del abismo se asocia con la del fango: «El me sacó del abismo tumultuoso, del limo del cenagal». Según Nicholas J. Tromp el vocablo *bôr* tuvo sucesivamente el sentido de *cisterna,* luego de *prisión,* y por fin el de *tumba* y a la vez pozo del *mundo subterráneo,* una evolución semántica sugestiva. *El pozo del abismo* evocado por el Salmo 55, 24, se emparenta con el pozo, entrada al otro mundo en el cuento de Grimm: *Frau Hölle* (*Señora Hölle; Hölle* equivale a infierno en alemán). El polvo, en general asociado a los gusanos, aparece también en el Antiguo Testamento. «Bajará conmigo a la tumba *(sheol),* cuando nos hundamos juntos en la tierra (polvo)» (Job, 17, 16), y también: «y los dos se acuestan juntos en el polvo, cubiertos de gusanos» (Job, 21, 26).

La mención del otro mundo infernal, del *sheol,* palabra específicamente hebrea, es frecuente en el Antiguo Testamento[25]. Algunos de sus rasgos son propiamente infernales, y no los encontraremos en el Purgatorio cristiano, por ejemplo la asimilación a un monstruo devorador, procedente tal vez de los egipcios[26], y la imagen del otro mundo como una ciudad, presente ya en los documentos ugaríticos y que anuncia la «cittá dolente» de Dante (*Infierno,* III, 1). Otros en cambio son muy característicos del pensamiento hebreo, como la estrecha relación entre la idea del *sheol* y la simbólica del caos, encarnado por una parte en el océano y por otra en el desierto. Es posible no obstante que conviniera escrutar con más atención los lazos eventuales, en la cristiandad medieval, entre el Purgatorio y ciertos santos o eremitas de la errabundez marítima y las soledades del bosque-desierto.

El *sheol* legará al Purgatorio —como al Infierno— la noción de las tinieblas (de las que las almas del Purgatorio emergerán hacia la luz), tinieblas que invaden todo el mundo subterráneo de los muertos. Este tema se vuelve particularmente obsesivo en el libro de Job:

> antes de partir, para no volver,
> al país de las sombras y las tinieblas,
> a la tierra lóbrega y opaca, de confusión y negrura,
> donde la misma claridad es sombra.
>
> (Job, 10, 21-22)[27].

[25] Al margen de la lectura del Antiguo Testamento, he consultado a J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture,* I-II, Londres/Copenhague, 1926, p. 460 y ss.; R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament,* Neuchâtel/París, 1956; N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament* («Biblia et Orientalia», 21) Roma, 1969. Este último estudio interpreta el Antiguo Testamento con ayuda de los textos ugaríticos hallados en Ras Shamra.

[26] Cf. ZNADEF, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions,* Leyden, 1960.

[27] Y también Job, 12, 22; 15, 22; 17, 13; 18, 18; 19, 8, 28, 3, y 38, 16-17. [Todas las traducciones de textos bíblicos se toman de la *Nueva Biblia Española,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.– *N. del T.*]

Del paisaje del *sheol* hay que retener dos elementos importantes que reaparecerán lo mismo en el Purgatorio que en el Infierno cristiano: la *montaña* y el *río*. Algunas interpretaciones del Salmo 42, 7, hablan de la «montaña del tormento», y el libro de Job evoca en dos ocasiones el río que se franquea a la entrada del *sheol:*

para impedirle caer en la fosa
y cruzar la frontera de la muerte

(Job, 23, 18).

Si no escuchan, pasarán la frontera de la muerte,
expiarán sin darse cuenta

(Job, 36, 12).

Tromp sostiene de manera convincente en contra de otros exegetas del Antiguo Testamento que los términos que describen el *sheol* se aplican perfectamente a un lugar y no son metafóricos, pero piensa que hay una evolución hacia un empleo «literario», «ético», del *sheol,* y que el Hades del Nuevo Testamento que vino a continuación prosiguió en el mismo sentido.

En cualquier caso el *sheol* veterotestamentario se inscribe esencialmente en un sistema dualista que opone vigorosamente entre sí Cielo e Infierno. Por ejemplo, el salmista del Salmo 139, 8, se dirige a Yavé:

Si escalo el cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo *(sheol)*, allí te encuentro.

E Isaías, 44, 24, le hace decir a Yahvé:

Yo soy el Señor, creador de todo;
yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra.

La *tierra* es en efecto a la vez el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, ambos juntos, y más bien la morada subterránea que la de la superficie.

Sólo en muy raras ocasiones se evoca un sistema tripartito (como aquel que, para el más allá, por ejemplo en Dante, agrupa el Infierno subterráneo, el Purgatorio terrestre y el Paraíso celestial). Sin embargo Jeremías, 10, 11-12, al recordarles a los hebreos del Exilio el poder de Yahvé, exclama:

(Por eso les diréis: Dioses que no hicieron al cielo y tierra
desaparezcan de la tierra y bajo el cielo.)
Él hizo la tierra con su poder,
asentó el orbe con su maestría,
desplegó el cielo con su habilidad.

El profeta distingue por tanto el cielo, el mundo bajo el cielo y la tierra (bajo el mundo) como dirá también san Pablo, (Flp, 2, 10):

de modo que a ese título de Jesús
toda rodilla se doble
—en el cielo, en la tierra, en el abismo —.

Si bien el *sheol* aparece como algo terrible, no se ofrece sin embargo como un lugar de tortura. A pesar de lo cual encontramos en él hasta tres tipos de castigos especiales: el lecho de gusanos, que no se volverá a hallar en el Infierno ni en el Purgatorio cristianos a menos que se quiera ver en él una anticipación de las serpientes infernales, lo que no me parece que es el caso, la sed y el fuego. Volveremos a ocuparnos del fuego, ya evocado con anterioridad. La sed, de la que habla, por ejemplo, Jeremías (17, 13):

los que se partan [de ti] serán escritos en el polvo,
porque abandonaron al Señor, manantial de agua viva...

aparece al menos en dos textos cristianos importantes para la prehistoria del Purgatorio. Está en primer lugar la historia del pobre Lázaro y el rico epulón que, desde el fondo del Hades, pide que Lázaro humedezca la punta de su dedo y acuda a refrescarle la lengua (Luc, 16, 14). Y sobre todo la primera visión que puede denominarse visión de un lugar de purgación, la de Perpetua en la *Pasión de Perpetua* (comienzos del siglo III) donde la sed se convierte en un elemento esencial de la visión.

Como se ha hecho notar, aunque al *sheol* se le evoca con frecuencia en el Antiguo Testamento, apenas si se nos dan detalles verdaderamente precisos sobre él. Ello se debe, se ha dicho, a que Yahvé es el dios de los vivos, tal como recuerda el Eclesiastés, 9, 4:

Para los vivos aún hay esperanza,
pues vale más perro vivo que león muerto.

Lo que Jesús repetirá en forma llamativa: «Y acerca de la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que dice Dios: "Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob?" No hay Dios de muertos, sino de vivos» (Mat, 22, 31-32). Yahvé, cuya omnipotencia sobre el *sheol* se afirma muchas veces en el Antiguo Testamento, no manifiesta jamás en él la intención de sacar a ningún muerto prematuramente, ni de perdonarle tras su descenso al *shol,* ni de acortarle su estancia allí.

Al margen de una imaginería infernal que también valdrá para el Purgatorio no es por tanto gran cosa lo que hay en el Antiguo Testamento (si se deja a un lado un pasaje muy especial del segundo libro de los Macabeos del que hablaré más adelante) en orden a anunciar el Purgatorio cristiano.

A este propósito sólo hay dos cosas: el Antiguo Testamento deja suponer que puedan darse distinciones de lugar en el *sheol* y que sea posible que Dios saque de él.

Ante todo, el Antiguo Testamento distingue en el *sheol* de las otras las últimas profundidades reservadas a muertos particularmente afrentosos: los pueblos incircuncisos, las víctimas de asesinato, los muertos por ejecución o sin sepultura; pero se trata primordialmente de muertos *impuros* y no precisamente de muertos *culpables*.

Además, ciertos textos de los Salmos sobre todo evocan una posibilidad de liberación.

> Vuélvete, Señor, pon a salvo mi vida;
> sálvame, por tu misericordia:
> que en el reino de los muertos nadie te invoca
> y en el abismo (*sheol*) ¿quién te da gracias?
>
> (Sal 6, 5-6).

> Son un rebaño para el abismo (*sheol*), la Muerte es su pastor,
> y bajan derechos a la tumba;
> se desvanece su figura, y el Abismo (*sheol*) es su casa.
> Pero a mí Dios me saca de las garras del Abismo (*sheol*)
> y me arrebata.
>
> (Sal 49, 15-16).

> porque no me entragarás a la muerte (*sheol*)
> ni dejarás al que te es fiel conocer la fosa.
> Me enseñarás el sendero de la vida,
> me colmarás de gozo en tu presencia,
> de alegría perpetua a tu derecha.
>
> (Sal 16, 10-11).

LAS VISIONES APOCALÍPTICAS JUDEOCRISTIANAS

Entre el siglo segundo antes de la era cristiana y el siglo tercero después de Cristo (y más tarde aún, porque algunas versiones griegas y sobre todo latinas de textos hebreos, siríacos, coptos, etiópicos y árabes sólo vieron la luz mucho tiempo después), hubo un conjunto de textos elaborados en el Oriente Medio, sobre todo en Palestina y en Egipto, que enriquecieron de modo decisivo las concepciones y representaciones del más allá. La mayoría de tales textos no fueron aceptados por las diversas iglesias oficiales entre los documentos llamados auténticos de la doctrina y de la fe. Forman parte de ese corpus de textos llamados apócrifos por la Iglesia cristiana latina (mientras que los protestantes llamarán *pseudo-epigráficos* a los textos no canónicos véterotestamentarios). Este carácter apócrifo no se les impuso por lo demás a bastantes de ellos sino tardíamente por el concilio dominado por san Agustín en 397 y por el mismo concilio de Trento en el si-

glo XVI por lo que respecta al catolicismo. Muchos de ellos pudieron por tanto tener durante la Edad Media una influencia determinada, bien porque todavía no se los tenía como apócrifos y su utilización no había sido desaprobada aún por la Iglesia, bien porque excluidos de los textos «canónicos», seguían no obstante circulando de manera más o menos clandestina a través de diversos canales. Un caso extraordinario lo constituyó el del *Apocalipsis* atribuido al apóstol Juan, porque, al término de complejas discusiones, fue recibido en la Biblia cristiana latina canónica, siendo así que no difiere sustancialmente de otros textos de su mismo género.

Lo que me interesa de toda esta literatura apócrifa judeocristiana son los textos que, a través de versiones latinas, o a causa de su influjo en el cristianismo latino, actuaron sobre las representaciones del más allá en la cristiandad latina medieval. Más que los evangelios apócrifos, fueron los relatos de visiones o de viajes imaginarios al más allá, tanto si llevaban el título de *apocalipsis* como si no —o sea el título de revelación— los que jugaron un papel en la génesis del Purgatorio. No voy a tratar de poner aquí en claro en qué contexto histórico general y social en particular se elaboraron y circularon. Ni voy a detenerme en un análisis sociológico e histórico propiamente dicho más que en las épocas en que habrá de nacer y divulgarse la concepción precisa del Purgatorio, o sea durante los siglos XII y XIII. Para todo lo anterior me contento con señalar ciertas herencias de ideas e imágenes. Hubo un elemento que jugó un papel importante en toda esta literatura apocalíptica, y fue la creencia en un descenso de Jesús a los infiernos cuyo prestigio vino a resplandecer sobre el conjunto del corpus apocalíptico. Hablaré de ello basándome en los datos neotestamentarios y cristianos. Hay que advertir que la mayoría de estas apocalipsis narran un viaje al cielo con preferencia sobre un descenso a los infiernos, rasgo característico del clima de expectación y de esperanza de los siglos en torno a la aparición del cristianismo.

De los apocalipsis judíos me fijaré en el *Libro de Henoch* y en el *Cuarto libro* de Esdras; y de los cristianos, en el *Apocalipsis* de Pedro, en el de Esdras, y sobre todo en el de Pablo.

Del *Libro de Henoch* no queda más que un fragmento muy breve en la versión latina resumida que nos ha conservado un único manuscrito del siglo VIII. La versión más completa que poseemos es una versión etiópica hecha sobre el texto griego[28]. El original se escribió en una lengua semítica, probablemente el hebreo, y se compuso entre el siglo II y el I antes de Cristo, por cierto bajo influencia egipcia. Se trata de un texto compuesto con arte cuya parte más antigua se remonta sin duda a la época de la aparición de la literatura apocalíptica, un poco antes del 170 a. C. Es por tanto uno de los testigos más antiguos de esta literatura.

---

[28] Sigo esta versión en la traducción y el comentario de François MARTIN, *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, París, 1906.

Lo referente al más allá se encuentra sobre todo en la primera parte, el libro de la Asunción de Henoch. Henoch, guiado por ángeles, es llevado «a un lugar (una casa) cuyos habitantes son como un fuego ardiente», y luego a la mansión de la tempestad, el trueno y las aguas de la vida. «Y llegué hasta un río de fuego cuyo fuego corre como el agua y se vierte en el gran mar... y llegué a una gran oscuridad..., vi las montañas de las tinieblas del invierno... y la embocadura del abismo» (cap. 17). Luego llega al pozo del infierno: «A continuación vi una sima profunda, cerca de las columnas de fuego del cielo, y vi entre ellas columnas de fuego que descendían y cuya altura y cuya profundidad eran inconmensurables» (cap. 18). Henoch le pregunta entonces al ángel Rafael que le acompaña dónde está la morada de las almas de los muertos antes del juicio. Se trata del capítulo 22 en que aparece la idea de los *lugares* del más allá y de las categorías de los muertos que guardan. Al contrario que los babilonios y los hebreos que situaban el *arallû* y el *sheol* en el mundo subterráneo, pero igual en cambio que casi siempre los egipcios, el autor del libro parece situar este más allá de espera en un rincón alejado de la superficie de la tierra. «Desde allí me dirigí a otro lugar y me mostró al occidente una grande y alta montaña así como duros roquedales. Había allí mismo cuatro cavidades muy profundas, muy amplias y muy lisas, tres de las cuales eran oscuras, mientras que la cuarta era luminosa, y en medio se encontraba una fuente de agua...» Rafael le explica a Henoch: «Esas cavidades están [hechas] para que se reúnan en ellas los hijos de las almas de los muertos... a fin de que permanezcan en ellas hasta el día de su juicio y hasta el tiempo que les ha sido fijado; y ese tiempo tan largo [durará] hasta el gran juicio [que se llevará a cabo sobre ellos].» Henoch observa: «Vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, sus voces llegaban hasta el cielo y eran plañideras.»

Las cuatro cavidades encierran cuatro categorías de muertos clasificados según la inocencia o la culpabilidad de sus almas, y según los sufrimientos que han experimentado o no sobre la tierra. La primera acoge a justos mártires; es la cavidad clara, cerca de la fuente del agua luminosa. La segunda recibe a los demás justos que permanecen en la sombra pero que con ocasión del juicio final recibirán las eternas recompensas. La tercera encierra a los pecadores que no han sufrido ningún castigo ni prueba en la tierra y que en el jucio serán condenados al castigo eterno. Y queda finalmente una cuarta categoría: la de los pecadores que se han visto perseguidos acá abajo y, en particular, aquellos que fueron llevados a la muerte por otros pecadores. Ellos serán menos castigados.

Continuando su viaje, Henoch encuentra de nuevo el infierno pero esta vez bajo otro aspecto: «Entonces dije: "¿Por qué está bendita esta tierra y toda ella llena de árboles, mientras que esta garganta en medio [de las montañas] está maldita?" Uriel, que es ahora quien hace de guía

de Henoch, le responde: "Este valle maldito está [destinado] a los malditos por toda la eternidad"» (cap. 27).

Hallamos por tanto en el *libro de Henoch* las imágenes de un infierno que es una sima o valle estrecho, de una montaña terrena como morada que hace las veces de lugar de espera del juicio, la idea de un estado intermedio entre la muerte y el juicio, y la de una gradación de las penas, si bien éstas sólo en parte dependen de los merecimientos de los hombres.

Como la obra se compuso con trozos procedentes de diversas épocas, se encuentran en ella contradicciones en lo tocante particularmente al más allá. En el capítulo 22 de la primera parte las almas de los justos mártires claman venganza, mientras que en la quinta parte las almas de todos los justos duermen una suerte de sueño prolongado, mientras los ángeles las velan, en espera del juicio final. En la segunda parte («El Libro de las Parábolas»), Henoch tiene una visión muy distinta del lugar de la espera: contempla los lechos de reposo de los justos en el límite de los cielos, e incluso, según parece, en el propio cielo, en medio de los ángeles y al costado del Mesías (cap. 35). Esta misma imagen de una espera prolongada reaparecerá en ciertas prefiguraciones del Purgatorio medieval, por ejemplo a propósito de Arturo en el Etna. Finalmente, en el capítulo 39 se ve a las almas de los muertos intervenir ante los dioses en favor de los vivos: «Ellos ruegan, interceden y suplican por los hijos de los hombres.» Esta idea de la reversibilidad de los méritos en el más allá tardará en imponerse en la Edad Media. Sólo al final de este período se reconocerá definitivamente semejante privilegio a las almas del Purgatorio.

El cuarto *Libro de Esdras* está también compuesto de fragmentos diversos hilvanados unos con otros probablemente por un judío zelote hacia el año 120 p. C., o sea hacia el final del período de la apocalíptica judía. Poseemos de él versiones en siríaco, árabe y armenio. La versión griega original se ha perdido. Un buen número de manuscritos, los más antiguos de los cuales se remontan al siglo IX, nos han conservado una versión latina, que es la que aquí vamos a utilizar[29].

Esdras pregunta al Señor: «Si he hallado gracia ante tí, Señor, muestra a tu vez a tu servidor si después de la muerte o ahora cuando cada uno de nosotros entrega su alma, nos veremos mantenidos en el descanso hasta tanto que vengan los tiempos en que tú resucitarás a tus creaturas, o si seremos castigados en seguida [después de la muerte]»[30]. Y se le responde que «aquellos que despreciaron el camino del Altísimo, los que desdeñaron su ley y odiaron a los temerosos de Dios, no entrarán en los habitáculos, sino que andarán errantes y serán casti-

[29] *The Fourth Book of Ezra. The latin version*, ed. R.L. Bensly, con una introducción de M.R. James, Cambridge, 1895.

[30] *Si inveni gratiam coram te, domine, demonstra et hoc servo tuo, si post mortem vel nunc quando reddimus unusquisque animam suam, si conservati conservabimur in requie, donec veniant tempora illa in quibus incipies creaturam renovare aut amodo cruciamur* (7, 75).

gados en seguida, dolientes y tristes según siete "vías" diferentes»[31]. La quinta de estas «vías» consistirá «en la visión de los otros muertos que serán custodiados por los ángeles en las mansiones donde reinará un gran silencio»[32]. Volveremos a tropezarnos aquí con la idea ya encontrada en la quinta parte del libro de Henoch.

Por el contrario, hay siete «órdenes» *(ordines)* prometidos en las mansiones de la Salvación [de la salud y la seguridad][33]. Tras haber sido separadas de sus cuerpos, estas almas «disfrutarán durante siete días de la libertad de ver la realidad que les fue predicha y a continuación se verán reunidas en sus mansiones»[34]. No hay por tanto aquí más que dos grupos durante el tiempo de la espera, aquellos a los que se castiga y aquellos a los que se deja tranquilos.

Lo interesante en este caso es la evocación de los receptáculos o mansiones del más allá denominados *habitaciones* o *habitacula*. Concepción espacial que aparece también reforzada y ampliada por el pasaje siguiente. El «orden» de los que han respetado las vías del Altísimo reposará según siete «órdenes» *(ordines)* diferentes. El quinto consistirá en «exultar al ver que acaban de escapar al [cuerpo] corruptible y que van a poseer la herencia futura, al mismo tiempo que siguen viendo el mundo *estrecho* y penoso del que han sido liberados, y comenzando a recibir el universo *lleno de espacio,* bienaventurados e inmortales»[35].

Se expresa así ese sentimiento de liberación espacial, ese anhelo del espacio en las cosas del más allá que me parece fundamental en el origen del Purgatorio. El Purgatorio va a ser un habitáculo o un conjunto de habitáculos, un lugar de encerramiento; pero este territorio se agranda, y su espacio se dilata el pasar del Infierno al Purgatorio y del Purgatorio al Paraíso. Dante sabrá expresarlo magníficamente.

El cuarto *Libro de Esdras* llamó la atención de los autores cristianos antiguos. Es verdad que la primera cita segura se encuentra en Clemente de Alejandría (*Stromata,* III, 16), uno de los «padres» del Purgatorio, pero el pasaje que acabo de citar fue objeto, en el siglo IV, de un comentario de san Ambrosio.

En su tratado *De bono mortis (Del bien de la muerte)* quiere probar Ambrosio la inmortalidad del alma y combatir el lujo funerario de los romanos. «Nuestra alma, dice, no queda encerrada con el cuerpo en la tumba... Es tiempo perdido que los hombres construyan suntuosas

[31] *...in habitationes non ingredientur, sed vagantes errent amodo in cruciamentis, dolentes semper et tristes per septem vias* (7, 79-80).

[32] *Quinta via, videntes aliorum habitacula ab angelis conservari cum silentio magno* (7, 82).

[33] *Habitacula senitatis et securitatis* (7, 121).

[34] *Septem diebus erit libertas earum ut videant septem diebus qui predicti sunt sermones, et postea conjugabuntur in habitaculis suis* (7, 199-201).

[35] *Quintus ordo, exultantes quomodo corruptibile effugerint nunc et futurum quomodo hereditatem possidebunt, adhuc autem videntes augustum et [labore] plenum, a quo liberati sunt, et spatiosum incipient recipere, fruniscentes et inmortales* (VII, 96).

tumbas como si fueran receptáculos (*receptacula*) del alma y no solamente del cuerpo.» Y añade: «Las almas, por su parte, tienen sus mansiones en lo alto»[36]. Y cita a continuación ampliamente el cuarto Libro de Esdras y sus ***habitacula*** que son, nos dice, la misma cosa que las ***habitaciones (habitationes)*** de las que habló el Señor al decir que «en la casa de mi padre hay muchas moradas (***mansiones***) (Jn, 14, 2). Se excusa por citar a Esdras, a quien cuenta entre los filósofos paganos, pero piensa que esto impresionará tal vez a los gentiles. Tras haberse extendido a propósito de los ***habitáculos de las almas,*** sin dejar de citar a Esdras, hace suya también la clasificación de los siete «órdenes» de almas de los justos. Mezclando, por cierto, las «vías» y los «órdenes», hace alusión a los habitáculos en que reina una gran tranquilidad), (***in habitaculis suis cum magna tranquillitate***). Advierte que Esdras había hecho notar que las almas de los justos comienzan a entrar en el espacio, en la dicha y la inmortalidad[37]. Y Ambrosio concluye su largo comentario del pasaje del cuarto libro de Esdras felicitándose de que éste terminara evocando las almas de los justos que, al cabo de siete días, habrán de entrar en sus moradas, porque es preferible extenderse con mayor amplitud sobre la dicha de los justos que sobre la desgracia de los impíos.

Los apocalipsis cristianos se sitúan a la vez en continuidad y en ruptura con los apocalipsis judíos. En continuidad porque se hallan inmersos en el mismo contexto y porque durante los dos primeros siglos de la era cristiana es las más de las veces más justo hablar de judeocristianismo que de dos religiones separadas. Pero en ruptura, porque la ausencia o la presencia de Jesús, las actitudes opuestas sobre el Mesías, y la diferenciación creciente de medios y de doctrinas acentúan progresivamente las diferencias[38]. Mis preferencias van en este punto hacia el *Apocalipsis* de Pedro, el más antiguo sin duda y que, durante los primeros siglos, fue el que más éxito obtuvo; hacia el *Apocalipsis* de Esdras, del que poseemos una serie de interesantes versiones medievales, y hacia el de Pablo, por fin, porque ejercitó la máxima influencia durante la Edad Media y es la referencia esencial del Purgatorio de san Patricio, texto decisivo de fines del siglo XII para el nacimiento del Purgatorio, y para Dante.

El *Apocalipsis* de Pedro se compuso sin duda a finales del siglo I o a comienzos del II en el seno de la comunidad cristiana de Alejandría, y fue obra de un judío converso influenciado a la vez por los apocalipsis judíos y por la escatología popular griega[39]. Figura ya en el siglo II en

---

36 *Animarum autem superiora esse habitacula* (*De bono mortis*, X, 44, MIGNE, *Patrologia latina*, t. 14, col. 560).

37 *Eo quod spatium, inquit* [Esdras] *incipiunt recipere fruentes et inmortales* (*Ibid.*, col. 562).

38 Sobre el apocalipsis judeocristiano, ver J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, I, París-Tournai, 1958, pp. 131-164.

39 Se conservan de él un texto etíope y otro griego. Han sido objeto de una excelente traducción alemana: E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung*, 3 vols., II, Tubinga, 1964, pp. 468-483.

el catálogo de obras canónicas adoptadas por la Iglesia de Roma, pero fue más tarde excluido del canon fijado por el concilio de Cartago en 397. Insiste sobre todo en los castigos infernales que describe con mucho vigor, con ayuda de imágenes procedentes en su mayoría, a través del judaísmo y el helenismo, del mazdeísmo iranio. La literatura medieval del más allá retendrá su clasificación de las penas infernales según las categorías de pecados y de pecadores. Como los usureros van a ser los primeros en beneficiarse en el siglo XIII del Purgatorio, me contentaré con su ejemplo en el *Apocalipsis* de Pedro: se los sumerge en un lago de pus y sangre en ebullición.

Los temas son los de la evocación tradicional de los infiernos: la oscuridad; cap. 21: «Vi otro lugar, completamente sombrío y era el lugar del castigo»; la omnipresencia del fuego; cap. 22: «Y algunos se hallaban suspendidos por la lengua, eran los calumniadores, y bajo ellos había un fuego, que llameaba y los torturaba»; cap. 27: «Y había otros hombres y mujeres en pie, inmersos en llamas hasta medio cuerpo»; cap. 29: «Y frente a ellos había mujeres que se mordían la lengua y tenían un fuego llameante en la boca. Eran los falsos testigos...»

El *Apocalipsis* de Pedro se halla firmemente asentado en una visión dualista y se complace en el aspecto infernal. Es la misma visión que se encuentra en antiguos textos cristianos que ha influenciado, como el *De laude martyrii (La albanza del martirio)*, atribuido a san Cipriano y que es probablemente de Novaciano. «El lugar cruel denominado gehenna resuena con grandes gemidos y lamentos; en medio de bocanadas de llamas, en una horrible noche de espesa humareda hay caminos ardientes que despiden incendios siempre renovados, y una bola compacta de fuego forma un tapón y se despliega en diversas formas de tormentos... Aquellos que han desoído la voz del Señor y han despreciado sus órdenes son castigados con penas proporcionadas; y según los merecimientos [el Señor] atribuye la salvación o juzga el crimen... Los que en cambio han buscado y reconocido siempre a Dios reciben el mismo lugar de Cristo, donde habita la gracia, donde la tierra fecunda está cubierta de yerba en verdes pastos floridos...»[40].

De este dualismo y de estos sombríos colores emerge sin embargo una invocación a la justicia. Los ángeles del *Apocalipsis* de Pedro proclaman:

> Justa es la justicia de Dios
> Buena es su justicia.

En contraste, el *Apocalipsis* de Esdras, un texto mucho más leído e invocado en la Edad Media, no ofrece ninguna prefiguración del Purgatorio, pero sí algunos de sus elementos. Aparecen en él el fuego y el

[40] A. HARNACK, «Die Petrusapokalypse in der alten abendeländischen Kirche», en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XIII, 1895, pp. 71-73.

puente. Se accede a él mediante escalones. Y sobre todo nos encontramos en él con los grandes de este mundo, como se verá en el Purgatorio en textos de polémica política cuyo recuerdo conservará Dante.

El *Apocalipsis* de Esdras se presenta en tres versiones: el Apocalipsis de Esdras propiamente dicho, el Apocalipsis de Sedrach y la Visión del Bienaventurado Esdras. Esta última es la más antigua, la versión latina de un original hebreo, y se nos ha conservado en dos manuscritos, uno de los siglos X-XI, y el otro del siglo XII[41].

Esdras, guiado por siete ángeles infernales, desciende al infierno bajando setenta escalones. Contempla luego unas puertas de fuego ante las cuales se hallan sentados dos leones que arrojan una enorme llama por las fauces, las narices y los ojos. Ve pasar a hombres vigorosos que atraviesan la llama sin ser tocados por ella. Los ángeles le explican a Esdras que se trata de los justos cuya fama ha ascendido hasta los cielos. Acuden también otros a franquear las puertas, pero los leones los devoran y el fuego los consume. Esdras ruega al Señor que perdone a los pecadores, pero no es escuchado. Los ángeles le explican que estos desgraciados han renegado de Dios y han pecado con sus mujeres el domingo antes de la misa. Descienden más escalones y ve a hombres de pie en los tormentos. Hay allí una marmita gigante llena de un fuego cuyas ondas pasan los justos sin estorbo mientras que los pecadores empujados por los demonios caen dentro. Ve luego un río de fuego con un gran puente desde donde caen los pecadores. Encuentra a Herodes sentado sobre un trono de fuego, rodeado de consejeros de pie entre las llamas. Y advierte hacia el oriente un larguísimo camino de fuego por el que son enviados numerosos reyes y príncipes de este mundo. Después pasa al Paraíso en donde todo es «luz, júbilo y salvación». Todavía intenta rogar por los condenados pero el Señor le dice: «Esdras, yo he moldeado al hombre a mi imagen y les he mandado que no pequen, y ellos han pecado, razón por la cual están ahora en medio de los tormentos.»

UNA FUENTE: EL APOCALIPSIS DE PABLO

De todos estos apocalipsis el que tuvo la mayor influencia sobre la literatura medieval del más allá en general y del Purgatorio en Particular fue el *Apocalipsis* de Pablo. Es uno de los textos más tardíos de todo este conjunto apocalíptico, puesto que fue compuesto sin duda, en griego, hacia mediados del siglo III de la era cristiana, en Egipto. El *Apocalipsis* de Pablo, del que se conservan versiones en armenio, copto, griego, viejo-eslavo y siríaco, conoció ocho redacciones diferentes

---

[41] Ver *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio Beati Esdrae*, ed. O. Wal, Leyden, 1977.

en latín. La más antigua data tal vez de finales del siglo IV, en todo caso del siglo VI lo más tarde. Es también la más larga. En el siglo IX se efectuaron otras versiones abreviadas. Pero entre todas ellas fue la del siglo IV la que obtuvo un éxito mayor. Conocemos treinta y siete manuscritos. Entre las novedades que esta versión introdujo en la obra se encuentran la imagen del puente que procede de Gregorio Magno y la rueda de fuego, procedente del *Apocalipsis* de Pedro y de los oráculos sibilinos. Por lo general fue esta versión la que, durante la baja Edad Media, se tradujo a las diversas lenguas vulgares. La versión V es la más interesante para la historia del Purgatorio, porque fue la primera que acogió la distinción entre un infierno superior y otro inferior, introducida por san Agustín, recogida por Gregorio Magno y que, entre los siglos VI y XII, se convirtió en el fundamento de la localización encima del Infierno de lo que vendrá a ser a finales del siglo XII el Purgatorio[42].

Resulta digno de notar que el *Apocalipsis* de Pablo conociera tal éxito en la Edad Media siendo así que había sido severamente condenado por san Agustín. La razón de semejante condena, aparte de la repugnancia del santo respecto de las ideas apocalípticas, radicaba sin duda en que la obra contradice a la segunda epístola de san Pablo a los Corintios, a pesar de apoyarse en ella. Dice en efecto Pablo: «Yo sé de un cristiano que hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo; con el cuerpo o sin el cuerpo, ¿qué sé yo? Dios lo sabe. Lo cierto es que ese hombre fue arrebatado al paraíso y oyó palabras arcanas, *que un hombre no es capaz de repetir*» (2 Cor, 12, 2-4). De ahí el comentario de san Agustín: «Algunos presuntuosos, en su gran necedad, han inventado el *Apocalipsis* de Pablo, que con mucha razón la Iglesia se niega a aceptar y que está lleno de yo no sé cuántas fábulas. Dicen que es el relato de su rapto al tercer cielo y la revelación de las palabras inefables que allí escuchó y que no es lícito a un hombre repetir. ¿Puede tolerarse su audacia: si dice Pablo haber escuchado lo que no está permitido que ningún hombre repita, habría acaso dicho lo que no es lícito que nadie repita? ¿Quiénes son entonces ésos que osan hablar con tal impudor e indecencia?»[43]

La redacción que aquí tengo a la vista es la V. Después de una corta introducción en que se trata de los dos infiernos y sobre la cual ha de volver, san Pablo alcanza el infierno superior, el futuro Purgatorio,

[42] La redacción extensa fue publicada por M. R. JAMES en *Apocrypha anecdota* («Textes and Studies», II, 3, 1893, p. 11-42). La más conocida de las redacciones breves, la IV, había sido publicada por H. BRANDES en *Visio S. Pauli: Ein Beitrag zur Visionliteratur, mit einem deutschen un zwei lateinischen Texten*, Halle, 1885, pp. 75-80. Una versión en francés antiguo fue publicada por P. MEYER, «La descente de saint Paul en Enfer», en *Romania*, XXIV (1895), 365-375. Las otras versiones cortas han sido publicadas por Th. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with mine Texts*, Londres, 1935, con una notable introducción que resulta fundamental.

[43] AGUSTÍN, *Tractatus in Joannem*, XCVIII, 8.

del que no dice otra cosa sino que «vio allí las almas de los que aguardaban la misericordia de Dios».

La parte más extensa del breve relato se consagra a la descripción de las penas infernales y está dominada por dos inquietudes: la de ofrecer los detalles más precisos, y la de identificar y clasificar a los condenados. San Pablo ve árboles de fuego de los que penden pecadores, y luego un horno ardiente de llamas de siete colores en que están otros siendo torturados. Contempla los siete castigos que las almas de los condenados sufren allí cotidianamente, sin contar las innumerables penas especializadas suplementarias: el hambre, la sed, el frío, el calor, los gusanos, el hedor y el humo. Ve (conservo el término latino *vidit* que se repite constantemente y expresa el género mismo del *apocalipsis,* en el que se revela lo que se *ha visto* y que normalmente es invisible) la rueda de fuego donde arden alternativamente mil almas. Ve un horroroso río con el puente por el que pasan todas las almas, y donde se sumerge a los condenados hasta las rodillas, el ombligo, los labios, o las cejas. Ve un lugar tenebroso donde los usureros (hombres y mujeres) devoran sus propias lenguas. Ve un lugar en el que, tiznadas de arriba abajo, las muchachas que han pecado contra la castidad y han matado a sus hijos son entregadas a dragones y serpientes. Ve a mujeres y hombres desnudos, los perseguidores de viudas y huérfanos, en un lugar congelado en el que se queman en una de sus mitades mientras se hielan en la otra. Finalmente (abrevio) las almas de los condenados, al ver pasar el alma de un justo conducido por el arcángel Miguel al Paraíso, le suplican que interceda por ellas ante el Señor. El arcángel las invita, junto con san Pablo y los ángeles que le acompañan a suplicar a Dios con lágrimas a fin de que les conceda un alivio *(refrigerium).* El inmenso concierto de plañidos que se desencadena hace descender del cielo al Hijo de Dios que recuerda su pasión y los pecados de ellos. Se deja conmover por las súplicas de san Miguel y de san Pablo y les concede el reposo *(reuies)* desde el sábado por la noche hasta el lunes por la mañana *(ab hora nona sabbati usque in prima secunde ferie).* El autor del *Apocalipsis* hace el elogio del domingo. Pablo le pregunta al ángel que cuántas son las penas infernales y éste le responde que ciento cuarenta y cuatro mil, y añade que si desde la creación del mundo cien hombres dotado cada uno de cuatro lenguas de hierro hubiesen hablado sin parar, no hubieran concluido aún la enumeración de las penas del infierno. El autor de la *Visión* invita a los oyentes de su revelación a entonar el *Veni creator.*

Tal es la estructura, en una versión del siglo XII, de la visión del más allá que más éxito alcanzó en la Edad Media antes de la existencia del Purgatorio. En ella aparece una descripción de las penas del Infierno que volverá a encontrarse en gran parte en el Purgatorio, una vez que éste haya quedado definido como un infierno temporal. Se advierte sobre todo en ella, en lo que toca a la distinción entre dos infiernos y a la idea de un reposo sabático en el mismo infier-

no[44], la necesidad de mitigación de las penas en el más allá, así como la de una justicia más discreta y más clemente.

No voy a extenderme a propósito del maniqueísmo ni de la Gnosis que, a pesar de las complejas relaciones que mantuvieron con el cristianismo, son según pienso religiones y filosofías muy diferentes. Sólo los contactos entre religiones y pueblos que existieron en el Oriente Medio durante los primeros siglos de la era cristiana obligan, según creo, a evocar aquellas doctrinas que pudieron llegar a tener alguna influencia sobre el cristianismo griego en primer lugar y luego, eventualmente, latino.

Si, en la Gnosis, hallamos, por una parte, las concepciones del infierno como *prisión, noche, cloaca,* o *desierto,* también es cierto que la tendencia a la identificación del mundo y del Infierno limita los parecidos con el cristianismo en el que ni siquiera en los mejores tiempos del desprecio del mundo *(contemptus mundi)* del Occidente medieval existió semejante identificación. Tampoco me parece que la división del Infierno en cinco regiones superpuestas que profesaron los mandeos y los maniqueos tenga nada que ver con la geografía cristiana del más allá. Queda la obsesión por las tinieblas, que lo mismo pudo llegar a entenderse en un sentido infernal que en un sentido místico positivo. Pero constituye un aspecto tan general de lo sagrado, que la aproximación entre maniqueos, gnósticos y cristianos en torno a esta concepción no me parece significativa. Por lo que hace a la angustia del tiempo, experimentado como un mal esencial, que convierte al tiempo del Infierno en una encarnación terrorífica de la pura duración, pienso que aleja también a gnósticos y maniqueos del cristianismo[45].

Este viaje, prolongado y a la vez sumario, a los más allá antiguos no ha sido una búsqueda de los orígenes. Los fenómenos históricos no brotan del pasado como una criatura del vientre de su madre. En sus herencias, las sociedades y las épocas escogen. He tratado de aclarar simplemente la elección que el cristianismo latino llevó a cabo en dos períodos, al principio entre los siglos III y VIII, pero sin llegar hasta el final de la lógica del sistema, y luego entre mediados del siglo XII y mediados del siglo XIII, ahora sí de manera decisiva, de un más allá in-

[44] La idea del descanso sabático se recibió de los judíos a cuyas creencias populares pertenecía. Cf. Israel LEVI, «Le repos sabbatique des âmes damnées», en *Revue des Études juives,* 1892, pp. 1 a 13. Ver también la introducción de Th. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli,* pp. 79-81: «The sunday Respite».

[45] He leído sobre todo los trabajos de H.-Ch. PUECH, «La tiniebla mística en el Pseudo-Dionisio el Areopagita y en la tradición patrística» [1938], recogido en *En torno a la Gnosis,* I, Madrid, Taurus, 1982, pp. 165-189, y «Le Prince des Ténèbres en son royaume» en *Études carmélitaines,* 1948, pp. 136-174 (volumen dedicado a Satán). Sobre la angustia del tiempo del Infierno, ver *En torno a la Gnosis,* I, «La Gnosis y el tiempo», pp. 267 ss.

termedio entre el Infierno y el Paraíso durante el período comprendido entre la muerte individual y el juicio general.

El golpe de vista sobre el pasado aporta una doble aclaración. Permite señalar ciertos elementos, ciertas imágenes que los cristianos escogerán a fin de incluirlos en su Purgatorio, con lo que éste adquirirá ciertos rasgos, ciertos colores que se comprenden mejor, por más que se hallen integrados en un sistema nuevo y después de haber cambiado de sentido, cuando se sabe de dónde provienen probablemente. Por otra parte, estos antiguos esbozos de creencias e imágenes que hubiesen podido desarrollarse en otros tipos de purgatorios proporcionan informaciones sobre las condiciones históricas y lógicas que pueden conducir a la noción de Purgatorio o bien fracasar en sus evoluciones. La noción de justicia y de responsabilidad subyacente a todas estas tentativas no consiguió desarrollarse –en relación con las estructuras sociales y mentales– en una escala de castigos que sólo la metempsicosis parecía entonces haber satisfecho. Los dioses reservaban a otros problemas –por ejemplo los de los sacrificios– la sutileza de que no carecían. Prestar atención a la suerte de los más o menos buenos, de los más o menos pecadores hubiese sido un lujo en una edad en que lo esencial era proceder a elementales separaciones, y el matiz pertenecía con frecuencia al terreno de lo superfluo. Tanto más cuanto que los conceptos de tiempo de que disponían aquellas sociedades, aun cuando, como ha demostrado Pierre Vidal-Naquet, se haya exagerado la idea de un tiempo circular y de un eterno retorno, sólo a duras penas permitieran fijar ese tiempo indeciso entre la muerte y el destino eterno del hombre. Asimismo, entre el cielo y la tierra, entendida como el mundo subterráneo de los infiernos, entre lo que los griegos denominaron lo uranio y lo gctónico, ¿cómo introducir un tercer más allá? En cualquier caso, no ciertamente sobre esta tierra, abandonada para siempre por los ámbitos imaginarios de la eterna felicidad desde el fin de la edad de oro.

LOS JUDÍOS DESCUBREN UN MÁS ALLÁ INTERMEDIO

Hubo una evolución en el pensamiento religioso judío que me parece haber sido decisiva, en este desenvolvimiento tan rico en cambios de la era cristiana, para el resultado de la idea de purgatorio. Se la encuentra en los textos rabínicos de los dos primeros siglos de la era cristiana.

Dicha evolución se manifiesta ante todo en una mayor precisión de la geografía del más allá. En el fondo –por lo que hace a la mayor parte de los textos– no hay grandes alteraciones. Las almas, tras su muerte, se dirigen siempre, o bien a un lugar intermedio, el *sheol,* o bien directamente a un lugar de castigos eternos, la gehenna, o de recompensas, asimismo eternas, el Edén. Los Cielos son esencialmente la mora-

da de Dios, pero hay algunos rabinos que sitúan también en ellos la mansión de las almas de los justos. En este caso dichas almas residen en el séptimo cielo, en lo más alto de los siete firmamentos. Pero surge la pregunta sobre las dimensiones del más allá y sobre su localización con respecto a la tierra. El *sheol* sigue siendo siempre subterráneo y oscuro: es el conjunto de fosas y de tumbas, el mundo de los muertos y de la muerte misma.

La gehenna se halla bajo el abismo o bajo la tierra que la sirve de cobertura. Puede llegarse hasta ella por el fondo del mar, cruzando el desierto, o al otro lado de sombrías montañas. Comunica con la tierra por un pequeño orificio por el que pasa el fuego (de la gehenna) que la calienta. Algunos sitúan este agujero cerca de Jerusalén, en el valle de Hinnur en que aquélla abre sus puertas, tres o siete, entre dos palmeras.

Es inmensa, sesenta veces más extensa que el Edén, e incluso para algunos inconmensurablemente, puesto que, calculada para acoger a doscientas o trescientas miríadas de impíos, se agranda todos los días para poder dar cabida a los nuevos huéspedes.

El jardín del Edén es el de la creación; no hay distinción entre el paraíso terrenal de Adán y el paraíso celestial de los justos. Se halla enfrente o junto a la gehenna, muy cerca para unos, más alejado según otros, pero en cualquier caso separado por una hendidura infranqueable. Algunos le atribuyen una extensión equivalente a sesenta veces la del mundo, mientras que otros la declaran también inconmensurable. Tiene puertas, tres por lo general. Algunos rabinos llegaron hasta ellas, y Alejandro trató en vano de franquear una de ellas. Entre los justos que allí se encuentran está Abrahán, que es quien acoge a sus hijos[46].

En ciertas escuelas rabínicas aparece también otra concepción, esta vez tripartita, del más allá. En concreto, dos tratados del período entre la destrucción del segundo Templo (70) y el levantamiento de Bar Kochba (132-135) testifican esta nueva enseñanza.

El primero es un tratado sobre el comienzo del año (Roš Ha-Šana) y en él se lee lo siguiente:

Se enseña de acuerdo con la escuela de Šammay: habrá en el juicio tres grupos: el de los justos completos, el de los impíos completos, y el de los intermedios. Los justos completos son inscritos en seguida y sellados para la vida del siglo; los impíos perfectos inscritos y sellados inmediatamente para la gehenna, de acuerdo con lo que está dicho (Dan, 12, 2). En cuanto a los intermedios, descienden a la gehenna apretados y luego vuelven a subir, según lo que está dicho (Zac, 13, 9 y 1 Sam, 2, 6). Pero los hillelitas dicen: aquel que abunda en misericordia se inclina hacia la misericordia, y de ellos habla David (Sal, 116, 1), a propósito de Dios que escucha, y sobre ellos pronuncia todo este pasaje... Pecadores israelitas y gentiles que han pecado en su cuerpo, castigados a la gehenna durante 12 meses, y luego aniquilados...

[46] Ver J. BONSIRVEN, *Eschatologie rabbinique d'après les Targums, Talmuds, Midrashs. Les élements communs avec le Nouveau Testament,* Roma, 1910.

El segundo es un tratado sobre los tribunales (Sanhedrín). Dice más o menos lo mismo:

Los šammaítas dicen: hay tres grupos, uno para la vida del siglo, otro para un oprobio y el desprecio eterno; son los impíos completos, los menos graves de los cuales descienden a la gehenna para ser allí castigados y luego retornar curados, de acuerdo con Zacarías, 13, 9, y de ellos es de quienes está dicho (1 Sam, 2, 6): Dios lleva a la muerte y vivifica. Los hillelitas dicen (Ex, 34, 6) que Dios abunda en misericordia; se inclina a la misericordiaa y de ellos dice David todo el pasaje Salmo CXVI, I.

Los pecadores de Israel, culpables en sus cuerpos, y los pecadores de las naciones del siglo, culpables en sus cuerpos, descienden a la gehenna para ser allí castigados durante 12 meses, luego su alma es aniquilada y su cuerpo se abrasa y la gehenna le vomita, se convierten en ceniza y el viento la dispersa bajo los pies de los justos (Mal, 4, 3, 3, 21).

También Rabi Aqiba, uno de los mayores doctores de la Michna, que murió a consecuencia de las torturas tras el fracaso del levantamiento de Bar Kochba (135), enseñaba la misma doctrina.

Decía también que «hay cinco cosas que duran 12 meses: el juicio de la generación del diluvio, el juicio de Job, el juicio de los egipcios, el juicio de Gog y Magog en el futuro por venir, y el juicio de los impíos en la gehenna según está dicho (Is, 66, 23): mes tras mes»[47].

Existe por tanto una categoría intermedia, compuesta por hombres ni del todo buenos ni del todo pecadores, que sufrirán un castigo temporal después de la muerte y que luego irán al Edén. Pero semejante expiación tendrá lugar después del Juicio final y no en un lugar especial sino en la gehenna. Pero esta concepción acabará llevando a distinguir en la gehenna una parte superior donde se efectuarán estos castigos temporales.

Hay por tanto una tendencia a acentuar la espacialización del más allá y a crear una categoría intermedia de condenados temporales. Puede pensarse que, así como en el siglo XII la aparición de una nueva especie de intelectuales, los maestros de las escuelas urbanas creadoras de la escolástica, fue uno de los elementos decisivos del nacimiento del Purgatorio propiamente dicho, del mismo modo durante los dos primero siglos de la era cristiana, en relación con la estructura social y la evolución de los esquemas mentales de las comunidades judías, el desarrollo de la enseñanza de los rabinos, de la exégesis rabínica, condujo a los judíos al borde de la concepción del purgatorio[48].

---

[47] J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siécles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament,* Roma, 1955, pp. 272 y 524. Me hace notar René Gutman que el Tratado talmúdico «Principios de Rabbi Nathan» afirma que las almas de los impíos yerran a través del mundo, zumbando sin cesar. Hay dos ángeles, uno a cada extremidad del mundo, y empujan entre los dos a estas almas para adelante y para atrás. Los rabinos habían imaginado un auténtico Purgatorio aéreo en el que las almas pecadoras se veían arrojadas y envueltas en feroces torbellinos cuya misión consistía en purificarlas y permitirlas el acceso al cielo.

[48] Sobre el contexto de estos textos rabínicos, ver el libro clásico de P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlicher Zeitalter,* Tubinga, 1934.

¿SE HALLA EN GERMEN EN LA ESCRITURA EL PURGATORIO CRISTIANO?

La doctrina cristiana del Purgatorio no fraguó —en su forma católica, ya que los reformados la rechazaron— sino en el siglo XVI por obra del concilio de Trento. Después de Trento, los doctrinarios católicos del Purgatorio, Bellarmino y Suárez, pusieron por delante numerosos textos escriturísticos. No me fijaré sino en aquellos que, en la Edad Media, y más exactamente hasta comienzos del siglo XIV, jugaron efectivamente un papel en el nacimiento del Purgatorio.

Sólo un texto del Antiguo Testamento, sacado del Libro 2 de los Macabeos —que los protestantes no consideran como canónico— fue tenido en cuenta por la teología cristiana antigua o medieval, desde san Agustín hasta santo Tomás de Aquino, como demostrativo de la existencia de una creencia en el Purgatorio. En este texto, después de una batalla en que los combatientes judíos que en ella murieron habrían cometido una misteriosa falta, Judas Macabeo ordena que se ruegue por ellos.

> Así que todos alababan las obras del Señor, justo juez, que descubre lo oculto, e hicieron rogativas para pedir que el pecado cometido quedara borrado por completo.
>
> Por su parte, el noble Judas arengó a la tropa a conservarse sin pecado, después de ver con sus propios ojos las consecuencias del pecado en los caídos. Después recogió dos mil dracmas de plata en una colecta y las envió a Jerusalén para que ofreciesen un sacrificio de expiación. Obró con gran rectitud y nobleza, pensando en la resurrección. Si no hubiera esperado la resurrección de los caídos, habría sido inútil y ridículo rezar por los muertos. Pero considerando que a los que habían muerto piadosamente les estaba reservado un magnífico premio, la idea es piadosa y santa. Por eso hizo una expiación por los caídos, para que fueran liberados del pecado (2 Mac, 12, 41-46).

Ni los especialistas del judaísmo antiguo ni los exegetas de la Biblia están de acuerdo en la interpretación de este difícil texto, ya que hace alusión a creencias y prácticas que no se mencionan en ninguna otra parte. No voy a embarcarme en semejantes discusiones. Lo esencial, para mi propósito, es que, de acuerdo con los Padres de la Iglesia, los cristianos de la Edad Media vieron en este texto la afirmación de dos de los elementos fundamentales del futuro Purgatorio: la posibilidad de un perdón de los pecados después de la muerte y la eficacia de las plegarias de los vivos por los muertos rescatables. Y he de añadir: texto necesario para los cristianos de la Edad Media porque, para ellos, toda realidad y, con mucha más razón, toda verdad de fe había de tener un doble fundamento en las Escrituras, de acuerdo con la doctrina del simbolismo tipológico que descubre en la Biblia una estructura de resonancia: a toda verdad del Nuevo Testamento responde un pasaje anunciador en el Antiguo.

¿Y qué hay de todo ello en el Nuevo Testamento? Tres textos han jugado un papel particular.

El primero está en el Evangelio de Mateo, 12, 31-32.

Por eso os digo: A los hombres se les podrá perdonar cualquier pecado o blasfemia, pero la blasfemia contra el Espíritu no tendrá perdón. Es decir, al que hable en contra del hombre, se le podrá perdonar; pero el que hable en contra del Espíritu Santo no tendrá perdón ni en esta edad ni en la futura.

Es un texto capital. Indirectamente –y la exégesis mediante evidenciación de los presupuestos ha sido habitual en el cristianismo y me parece desde un punto de vista lógico perfectamente fundada–, supone y por tanto afirma la posibilidad de perdón de los pecados en el otro mundo.

Un segundo texto es el relato[49] del pobre Lázaro y del rico epulón que recoge el Evangelio de Lucas:

Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino y banqueteaba todos los días espléndidamente. Un mendigo llamado Lázaro estaba echado en el portal, cubierto de llagas; habría querido llenarse el estómago con lo que tiraban de la mesa del rico; más aún, hasta se le acercaban los perros a lamerle las llagas. Se murió el mendigo, y los ángeles lo pusieron a la mesa al lado de Abrahán. Se murió también el rico, y lo enterraron. Estando en el abismo, en medio de los tormentos, levantó los ojos, vio de lejos a Abrahán, con Lázaro echado a su lado, y gritó:

–Padre Abrahán, ten piedad de mí; manda a Lázaro que moje en agua la punta del dedo y me refresque la lengua, que me atormentan estas llamas.

Pero Abrahám le contestó:

–Hijo, recuerda que en vida te tocó a tí lo bueno y a Lázaro lo malo; por eso él ahora encuentra consuelo y tú padeces. Además, entre nosotros y vosostros se abre una sima inmensa; por más que quiera, nadie puede cruzar desde aquí para allá ni de allá para acá. (Lc, 16, 19-26).

Se trata de un texto que, desde el punto de vista del más allá, aporta tres precisiones: el Infierno (el Hades) y el lugar de espera de los justos (seno de Abrahán) están próximos puesto que es posible verse desde un sitio al otro, pero están separados por un abismo infranqueable; en el infierno reina esa sed característica que Mircea Eliade ha llamado «la sed del muerto» y que volverá a encontrarse en la base de la idea de *refrigerium*[50]; y finalmente, al lugar de espera de los justos se le llama seno de Abrahán (se coloca el muerto «al lado de» Abrahán). El seno de Abrahán ha sido la primera encarnación cristiana del Purgatorio.

El tercero y último texto es el que ha suscitado más comentarios. Es un pasaje de la primera epístola a los Corintios de san Pablo:

... un cimiento diferente del ya puesto, que es Jesús el Mesías, nadie puede ponerlo, pero encima de ese cimiento puede uno edificar con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno o paja. Y la obra de cada uno se verá por lo que es, pues el día aquel la pondrá de manifiesto; porque ese día amanecerá con fuego y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada obra; si la obra de uno resiste, recibirá su paga; si se quema, la perderá; él sí saldrá con vida, pero como quien escapa de un incendio (1 Cor, 3, 11-15).

[49] Utilizo a posta este término y no el de parábola, siguiendo en ello a Pedro el Comedor, quien ya en el siglo XII explicaba que no se trata de una parábola sino de un *exemplum*.

[50] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París, 1953, pp. 175-177.

Texto muy difícil de evidenciar pero que fue esencial para la génesis del Purgatorio en la Edad Media –hasta el punto de que se la puede seguir casi únicamente a través de la exégesis de este texto de Pablo[51]. Si bien se desprendió muy pronto en términos generales la idea esencial de que la suerte en el más allá es diferente según la condición de cada hombre y que hay una cierta proporcionalidad entre los méritos y los pecados, por una parte, y las recompensas y los castigos por otra, así como que en el más allá habrá una prueba decisiva para la suerte última de cada uno. Pero el momento de semejante prueba parece hallarse situado durante el Juicio final. El pensamiento de Pablo está en este punto muy próximo al judaísmo. El otro elemento del texto paulino que ejercerá una considerable influencia es la evocación del *fuego.* La expresión *como* a través del fuego (*quasi per ignem,* en la versión latina vulgata) legitimará ciertas interpretaciones metafóricas del fuego paulino, pero en conjunto este pasaje vendrá a autentificar la creencia en el fuego real.

Vuelve a hacer aquí su aparición el papel del fuego. El Purgatorio, antes de considerarse como lugar, empezó por concebirse como un *fuego,* difícil de localizar, pero que concentraba en sí la doctrina de la que había de salir el Purgatorio y de hecho contribuyó no poco a este nacimiento. Pero hay que añadir aún una cosa. Desde la época patrística, hay diversas opiniones sobre la naturaleza de este fuego: ¿es punitivo, purificador o que pone a prueba? La teología católica moderna distingue un fuego del infierno, punitivo, un fuego del Purgatorio, expiador y purificador, y un fuego del juicio, que pone a prueba. Se trata de una racionalización tardía. En la Edad Media, todos estos fuegos se confunden más o menos: en primer lugar el fuego del Purgatorio es hermano del del infierno, un hermano que no está destinado a ser eterno pero que no es menos abrasador durante su período de actividad; además, como el fuego del juicio se reduce al juicio individual inmediatamente después de la muerte, fuego del Purgatorio y fuego del juicio se confundirán prácticamente las más de las veces. Los teólogos insisten con preferencia sobre tal o cual aspecto del Purgatorio, los predicadores medievales hicieron lo mismo y los simples fieles han tenido, a su vez, que tener la misma actitud. El fuego del Purgatorio ha sido al mismo tiempo un castigo, una purificación y una ordalía, lo que resulta estar de acuerdo con el carácter ambivalente del fuego indo-europero perfectamente puesto en evidencia por C.–M. Edsman.

Del Nuevo Testamento procede igualmente un episodio que ha jugado un papel importante, si no en la historia del Purgatorio mismo,

[51] Dos excelentes estudios han analizado los comentarios patrísticos y medievales de este texto. A. LANDRAF, «1 Cor, 3, 10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik», en *Biblica,* 5, 1924, pp. 140-172 y J. GNILKA, *Ist 1 Kor, 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Düsselford, 1955. C.-M. EDSMAN, *Ignis Divinus,* citado en la p. 19, n. 2.

sí al menos indiretamente en la concepción general del más allá cristiano: el Descenso de Cristo a los Infiernos. Se funda en tres textos neotestamentarios. El primero está en el Evangelio de Mateo, 12, 40: «Porque si tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del monstruo, también tres días y tres noches estará este Hombre en el seno de la tierra». El segundo pertenece a los Hechos de los Apóstoles, 2, 31, que refieren el acontecimiento en pasado: «cuando dijo [David] que "[Dios] no lo abandonaría a la muerte [Hades] y que su carne no conocería la corrupción", hablaba previendo la resurreción del Mesías». Finalmente Pablo, en la carta a los Romanos (10, 7), al oponer la justicia nacida de la fe a la justicia nacida de la antigua ley, hace hablar así a la primera: «No te preguntes: ¿quién subirá al cielo? (es decir, con la idea de hacer bajar al Mesías); ni tampoco: ¿quién bajará al abismo? (es decir, con la idea de sacar al Mesías de la muerte)» (o: de entre los muertos).

EL DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS

Este episodio —al margen evidentemente de su sentido propiamente cristiano: prueba de la divinidad de Cristo y promesa de la futura resurrección— se sitúa dentro de una vieja tradición oriental bien estudiada por Joseph Kroll[52]. Se trata del tema del combate del Dios-sol con las tinieblas, en el que el ámbito en que el sol habrá de combatir a las fuerzas hostiles se asimila al mundo de los muertos. Este sistema obtendrá un gran eco en la liturgia medieval: en las fórmulas de exorcismo, los himnos, los laudes, los tropos, así como finalmente en las representaciones dramáticas de fines de la Edad Media. Pero será a través de las precisiones contenidas en un evangelio apócrifo, el Evangelio de Nicodemo, como el episodio se vulgarizará durante la Edad Media. Con ocasión de su descenso a los infiernos, Cristo se trajo consigo a una parte de los allí encerrados, los justos no bautizados por ser anteriores a su venida a la tierra, es decir esencialmente los patriarcas y los profetas. Mientras que aquellos a los que dejó allí, allí seguirán encerrados hasta el fin de los tiempos. En efecto, Cristo selló para siempre jamás con siete sellos el Infierno. Y este episodio encierra, desde la perspectiva del Purgatorio, una triple importancia: demuestra que existe, aunque sea excepcionalmente, la posibilidad de suavizar la situación de ciertos seres humanos después de la muerte, pero descarta al Infierno de semejante posibilidad puesto que ha quedado cerrado hasta el fin de los tiempos; y finalmente da lugar a un nuevo espacio del más allá, los limbos, cuyo nacimiento va a ser aproximadamente contemporáneo del Purgatorio, dentro del marco de la gran remodelación geográfica del más allá en el siglo XII.

---

[52] J. KROLL, *Gott un Hölle. Der Mythos vom Descensuskample*, Leipzig-Berlín, 1932. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurich, 1949.

Lo más importante es que los cristianos adoptaron, desde muy pronto según parece, la costumbre de orar por sus difuntos. Con relación a la Antigüedad semejante actitud era una novedad. De acuerdo con una bella fórmula de Salomon Reinach, «los paganos rezaban a los muertos, mientras que los cristianos rezaban por ellos»[53]. Lo cierto es que, como los fenómenos de creencia y de mentalidad no aparecen de súbito, la intervención de los vivos en favor de sus muertos que sufren en el más allá se encuentra en algunos ambientes paganos, sobre todo entre el pueblo. Tal fue el caso del orfismo:

> Dice Orfeo: Los hombres... llevan a cabo las acciones sagradas para obtener la liberación de sus antepasados impíos; Tú que tienes poder sobre ellos... Tú los libras de las grandes penas y de la inmensa tortura[54].

Estas prácticas se desarrollaron en los aledaños de la era cristiana y sigue siendo un fenómeno de época particularmente sensible en Egipto, lugar de encuentro por excelencia de naciones y religiones. Diodoro de Sicilia, que hizo por allí un viaje hacia el año 50 a. C., se vio sorprendido por las costumbres funerarias de los egipcios: «En el momento en que el ataúd que contiene al difunto se coloca en la barca, los acompañantes invocan a los dioses infernales y les suplican que no lo admitan en la mansión reservada a los hombre, piadosos. La muchedumbre añade sus exclamaciones acompañadas de votos para que el difunto disfrute en el Hades de la vida eterna, en compañía de los buenos»[55].

Es indudable que hay que volver a poner en este contexto el pasaje del Libro Segundo de los Macabeos compuesto por un judío de Alejandría durante el medio siglo que precedió al viaje de Diodoro[56]. Nos pone de manifiesto que la costumbre de rogar por los muertos era algo desconocido en la época de Judas Macabeo (hacia 170 a. C.), puesto que se la ofrece como una innovación llamativa, así como que esta práctica era una realidad entre determinados judíos de un siglo más tarde. Y sin duda hay que poner en relación con creencias de este género la extraña costumbre reseñada por san Pablo en su epístola primera a los Corintios, 15, 29-30, cuando afirma la realidad de la resurrección: «De no ser así, ¿qué van a sacar los que se bautizan por los muertos? Si decididamente los muertos no resucitan, ¿a qué viene bau-

---

[53] S. REINACH, «De l'origine des prières pour les morts», en *Revue des Études juives,* 41 (1900), p. 164.

[54] *Orphicorum Fragmenta,* ed. O. Kern, Berlín, 1922, p. 245, cit. por J. NTEDIKA, *L'evocation de l'au-delà dans le prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (siècles IV et VIII),* Lovaina/París, 1971, p. 11.

[55] DIODORO DE SICILIA, I, 91, cit. por. S. REINACH, p. 169.

[56] Ver *supra,* p. 57.

tizarse por ellos?» Este bautismo por los muertos no era el bauttismo cristiano sino el bautismo que recibían los prosélitos griegos que se convertían al judaísmo.

El abundante material epigráfico y litúrgico sobre las preces por los difuntos de que se dispone para los primeros siglos del cristianismo ha sido explotado con frecuencia para demostrar la antigüedad de la creencia cristiana en el Purgatorio[57]. Pero estas interpretaciones me parecen abusivas. Las gracias que se suplica a Dios se digne otorgar a los muertos evocan esencialmente la dicha paradisíaca, en todo caso un estado definido por la paz (pax) y la luz (*lux*). Hay que aguardar a finales del siglo V (o a comienzos del VI) para encontrar una inscripción que hable de la *redención del alma* de un difunto. Se trata de una mujer Gallo-Romana de Briord cuyo epitafio ostenta la fórmula de *pro redemptione animae suae*[58]. Por otra parte, no se menciona para nada en estas inscripciones y preces un lugar de redención o de espera distinto del tradicional, a partir del Evangelio, «seno de Abrahán». Ahora bien, para la formación del terreno en el que habrá de desarrollarse más tarde la creencia en el Purgatorio, es esencial que los vivos se hayan preocupado de la suerte de sus difuntos, que más allá de la sepultura hayan sostenido con ellos vínculos que no sean los de la invocación de la protección de los muertos, sino los de la utilidad de las plegarias hechas por ellos.

UN LUGAR DE RECONFORTAMIENTO: EL «REFRIGERIUM»

Algunos de estos textos evocan en fin un lugar que, si bien está muy próximo al seno de Abrahán, no siempre se confunde con él: el *refrigerium*.

Numerosas inscripciones funerarias ostentan las palabras *refrigerium* o *refrigerare*, literalmente refresco, refrescar, solas o asociadas con *pax* (paz): *in pace et refrigerium, esto in refrigerio* (que esté en el *refrigerium*), *in refrigerio anima tua* (que tu alma esté en el *refrigerium*), *deus refrigeret spiritum tuum* (que Dios refresque tu espíritu)[59].

Un excelente estudio filológico de Christine Mohrmann ha definido bien la evolución semántica de *refrigerium* desde el latín clásico al latín cristiano: «Junto a estos sentidos demasiado vagos flotantes, *refrigerare* y *refrigerium* adquirieron, en el idioma de los cristianos, un sentido técnico muy definido, a saber el de la dicha celestial. Este *refrigerium* aparece ya en Tertuliano, donde lo mismo designa la felicidad provisional de las almas que aguardan, según una concepción personal de este es-

---

57 Por ejemplo, H. LECLERCQ, artículo «Défunts», en el *Dictionaire d'Histoire et d'Archéologie ecclésiastiques,* t. IV, cols. 427-256, y artículo «Purgatoire», *ibid.*, t. XIV/2, 1948, cols. 1978-1981. Asimismo F. BRACHA, *De existentia Purgatorii in antiquitate christiana,* Cracovia, 1946.

58 *Dictionnaire d'Histoire et d'Archeologie ecclésiastiques,* t. XIV/2, cols. 1980-1981.

59 *Ibid.*, t. IV, col. 447.

critor, el retorno de Cristo al seno de Abrahán, que la dicha definitiva en el Paraíso, de la que disfrutan desde el momento de su muerte los mártires y que se ha prometido a los elegidos para después del último veredicto divino... En los autores cristianos posteriores, *refrigerium* expresa de una manera general las alegrías de ultratumba, prometidas por Dios a sus escogidos[60].»

El *refrigerium* sólo ocupa un puesto particular en la prehistoria del Purgatorio a causa de la concepción personal de Tertuliano a la que hace alusión Christine Mohrmann. En efecto, el *refrigerium* designa, como se ha visto, un estado de dicha casi paradisíaca, pero no designa un lugar. Sólo que Tertuliano imaginó una variedad particular de *refrigerium*, el *refrigerium interim*, refrigerio intermedio destinado a los muertos que, entre la muerte individual y el juicio definitivo, son juzgados por Dios como dignos de un tratamiendo de espera privilegiada.

El africano Tertuliano (muerto después de 220) había escrito un pequeño tratado que se ha perdido en el que sostenía que «todas las almas se hallaban encerradas en los Infiernos hasta el día [del juicio] del Señor» (*De anima*, LV, 5). Era la renovación de la concepción veterotestamentaria del *sheol*. Se trataba de los infiernos subterráneos a los que había descendido el Señor durante tres días (*De anima*, LIV, 4).

Por otra parte, en su obra *Contra Marcion* y en su tratado *Sobre la monogamia*, Tertuliano precisó su pensamiento sobre el más allá y expresó su concepción del *refrigerium*. Marción pretendía que no sólo a los mártires sino también a los simples justos se los admitía en el cielo, en el paraíso, inmediatamente después de su muerte. Tertuliano en cambio, apoyándose en la historia del pobre Lázaro y el rico epulón, estimaba que la residencia de los justos que aguardaban la resurrección no era el cielo, sino un *refrigerium interim*, un lugar intermedio de alivio, el seno de Abrahán: «Este lugar, me refiero al seno de Abrahán, aunque no es celestial, pero sí superior a los infiernos, ofrece a las almas de los justos un refrescamiento intermedio, hasta tanto que la consumación de las cosas suscite la resurrección general y el cumplimiento de la recompensa...» (*Adversus Marcionem*, IV, 34)[61]. Hasta ese momento, el seno de Abrahán será «el receptáculo temporal de las almas fieles»[62].

De hecho, el pensamiento de Tertuliano sigue siendo muy dualista. Para él hay dos destinos opuestos, uno de ellos de castigo, expresado por términos como tormento (*tormentum*), suplicio (*supplicium*), y tor-

[60] C. MOHRMANN, *Locus refrigerii*, en B. BOTTE-C. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études*, París/Lovaina, 1935, p. 127. De C. MOHRMANN, también, «Locus refrigerii, lucis et pacis», en *Questions liturgiques et paroissiales*, 39 (1958), pp. 196-214.

[61] «*Eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat...*»

[62] «*...Temporale aliquos animarum fidelium receptaculum...*»

tura *(cruciatus)*, y de otro de recompensa, designado por la palabra refrescamiento *(refrigerium)*. Hay dos textos que precisan incluso que cada uno de estos destinos es igualmente eterno[63].

Pero por contraste, el propio Tertuliano insiste enérgicamente en las ofrendas por los difuntos, en el aniversario de su muerte, y subraya que una práctica piadosa puede hallarse fundada sobre la tradición y la fe sin tener una base escrituraria, lo que vendrá a ser, con la reserva de Mateo, 12, 32, y Pablo, 1 Corintios, 3, 10-15, poco más o menos el caso del Purgatorio: «Las oblaciones por los difuntos, las hacemos en el día aniversario de su muerte... Si buscas en las Escrituras una ley formal que tenga que ver con estas prácticas, no la encontrarás. La tradición es lo que las garantiza, la costumbre lo que las corrobora, y la fe no hace sino observarlas» (*De corona militis*, III, 2-3)[64].

La innovación de Tertuliano, si es que la hay, en lo concerniente a la prehistoria del Purgatorio, está en que los justos, antes de llegar a conocer el *refrigerium* eterno, pasan por un refrigerio temporal e intermedio. Pero semejante lugar de refrigerio no es verdaderamente nuevo, sino que se reduce al seno de Abrahán. Entre el *refrigerium interim* de Tertuliano y el Purgatorio hay una diferencia no sólo de naturaleza –en un caso una espera reposada, en el otro una prueba purificadora puesto que es punitiva y de expiación– sino también de duración: el *refrigerium* acoge hasta la resurrección, mientras que el Purgatorio tan sólo hasta el final de la expiación.

El *refrigerium interim* ha hecho correr mucha tinta. La discusión más luminosa es la que ha enfrentado al historiador del arte paleo-cristiano Alfred Stuiber con diversos críticos, el principal de los cuales ha sido L. de Bruyne[65]. Este último resume así sus objeciones: «Según esta teoría... lo determinante en la elección y elaboración de los temas del arte sepulcral primitivo habrían sido las incertidumbres alimentadas por las primeras generaciones cristianas a propósito de la suerte inmediata de las almas de sus allegados difuntos, obligadas a aguardar la resurrección final en la solución provisional e incierta del Hades subterráneo. Nadie puede dejar de advertir lo que hay de inverosímil en semejante aserto en cuanto se le considere a la luz del optimismo y el júbilo que constituyen una de las tendencias más fundamentales del arte de las catacumbas»[66].

63 *«Herodis tormenta et Johannis refrigeria; mercedem... sive tormenti sive refrigerü* (*Adv. Marc.*, IV, 34), *per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii* (*De anima*, XXXIII, 11), *supplicia iam illic et refrigeria* (*De anima*, LVIII, 1); *metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii* (*Apologeticum*, XLIX, 2); *aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno*. Cf. H. FINE, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bis Tertullian*, Bonn, 1958.

64 Trad. de J. GOUBERT y L. CRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, París, 1950, pp. 183 y ss.

65 A. ÉTUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen von Zwischenzustand und die frühchrustliche Grabekunst*, Bonn, 1957. DE BRUYNE, «Refrigerium interim» en *Rivista di archeologia cristiana*, 34 (1958), pp. 87-118, e *ibid.*, 35 (1959), pp. 183-186.

66 DE BRUYNE, 1959, p. 183.

Desde luego no cabe dejar pasar la fórmula: «nadie puede dejar de advertir lo que hay de inverosímil...». Expresa la ingenuidad del especialista que extiende al conjunto de sus lectores la posición supuestamente común de un pequeño grupo de expertos, y sobre todo reemplaza la deseable demostración por una gratuita afirmación de evidencia.

En cambio, si lo que se pretende es ver claro, me parece que L. de Bruyne tiene razón en dos puntos importantes: el análisis de la mayoría de las obras de arte funerario en las que se apoya Alfred Stuiber no permite la afirmación de una creencia insegura en un *refrigerium interim,* puesto que, como piensa con toda su competencia L. de Bruyne, el arte de las catacumbas expresa más certidumbres que inquietudes, así como también, sin género de duda, porque —esto se pondrá de manifiesto en la Edad Media con el Purgatorio— la representación figurada de una noción tan sutil como la del *refrigerium interim* ha resultado siempre muy difícil de materializar. Pero sin embargo este «optimismo», reforzado sin duda, si es que no impuesto, por unas autoridades eclesiásticas ya muy apremiantes, no debe enmascarar las incertidumbres que abrigaba verosímilmente la mayoría de los cristianos sobre la suerte en el más allá, antes del juicio y la resurrección. Incertidumbre que tenía al menos un doble fundamento: el primero, doctrinal, porque la Escritura y la teología cristianas distaban mucho entonces de poseer concepciones claras en este terreno; y el segundo, existencial, porque frente al optimismo militante reinaba entre los cristianos lo mismo que entre los paganos de la Antigüedad tardía, aquella «ansiedad» profunda que Dodds ha analizado tan a fondo[67].

LA PRIMERA IMAGINACIÓN DE UN PURGATORIO: LA VISIÓN DE PERPETUA

Sigue siendo una cosa cierta que la noción y la imagen del refrigerio fueron las que inspiraron —en el ambiente en que se movía Tertuliano— el texto más antiguo en que se perfila el ámbito imaginario del Purgatorio.

Se trata de un texto extraordinario por su naturaleza y su contenido: la *Pasión de Perpetua y Felicidad*[68]. Durante la persecución de los cristianos de África por Septimio Severo en 203, un grupo de cinco

[67] E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge, 1965.

[68] *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis,* ed. C. van Beek, Nimega, 1936. El artículo de F. J. DOLGER, «Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der *Passio Perpetuae»,* en *Antike und Cristentum,* 2, 1930[1], 1974[2], p. 1-40, aunque subraya todo un clima general en torno al texto, no aporta gran cosa a su significación que sigue siendo profundamente original. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* pp. 47-53, ofrece un interesante comentario de la *Passio Perpetuae,* pero desde una perspectiva muy distinta que la de la prefiguración del Purgatorio.

fieles, dos mujeres, Perpetua y Felícitas, y tres hombres, Saturus, Saturninus y Revocatus, fueron ejecutados cerca de Cartago. Durante su estancia en prisión, en los días que precedieron al martirio, Perpetua, con la ayuda de Saturus, escribió o pudo transmitir oralmente a otros fieles sus recuerdos. Uno de éstos redactó el texto y le añadió un epílogo con el relato de la muerte de los mártires. Ni los críticos más severos dudan de la autenticidad del texto, por lo que hace a lo esencial de su forma y de su contenido. Las circunstancias que dieron origen a este opúsculo, la simplicidad y sinceridad de su tono hacen de él uno de los más conmovedores testimonios de la literatura cristiana y aun de la literatura, simplemente, En el curso de su detención, Perpetua tuvo un sueño y vio a su joven hermano muerto, Dinocrates.

Algunos días más tarde, mientras estábamos todos en oración, una voz llegó hasta mí súbitamente, y el nombre de Dinocrates se escapó de mis labios. Me quedé estupefacta, porque no había pensado nunca en él hasta aquel instante; con dolor, me acordé entonces de su muerte. Supe en seguida que era digna de pedir algo en favor suyo, y que debía hacerlo. Comencé una larga plegaria, dirigiendo mis gemidos al Señor. A la noche siguiente, he aquí la aparición que tuve: veo a Dinocrates saliendo de un lugar de tinieblas en el que se encontraba junto con otros muchos, todo encendido y sediento, harapiento y sucio, y en su rostro la herida que tenía al morir. Dinocrates era mi propio hermano; había muerto de enfermedad a la edad de siete años, el rostro devorado por un chancro maligno, y su muerte había conmovido a todo el mundo. Yo había rezado por él: pero entre yo y él había una distancia tan grande que no podíamos acercarnos el uno al otro. En el lugar en que Dinocrates se hallaba había un estanque lleno de agua, con un brocal demasiado alto para la estatura de un niño. Y Dinocrates se alzaba sobre la punta de los pies como si quisiera beber. Yo sufría al ver que en el estanque había agua, pero que él no podría llegar a alcanzarla a causa de la altura del brocal. Me desperté entonces, y tuve la evidencia de que mi hermano se hallaba sometido a prueba; y no dudaba que podría aliviarle en aquella situación. Oré por él todos los días hasta que fuimos a parar a la prisión del Palacio Imperial; en efecto, tendríamos que combatir en los juegos ofrecidos en Palacio, con ocasión del aniversario del César Geta. Y seguí rezando por mi hermano día y noche, gimiendo y llorando hasta que se me otorgara su perdón[69].

Algunos días después, Perpetua tuvo una nueva visión:

El día en que fuimos arrojados a la prisión, he aquí la aparición que tuve: volví a ver el lugar que ya había visto antes, y a Dinocrates, con el cuerpo limpio, bien vestido, refrescado *(refrigerantem)*, y con una cicatriz en el sitio en que había tenido la herida; y el brocal del estanque que yo había visto se había rebajado hasta la altura del ombligo del niño; y el agua se derramaba del estanque sin parar. Y encima del brocal había una copa de oro rebosante de agua. Dinocrates se acercó y comenzó a beber, y la copa no se vaciaba nunca. Luego, una vez saciado, empezó a jugar jubilosamente con el agua, como acostumbran los niños a hacer. Me desperté entonces, y comprendí que mi hermano había sido liberado de su pena[70].

[69] Ed. van Beek, p. 20.
[70] *Ibid.*, p. 22.

La palabra importante es *refrigerantem.* Nos remite con toda evidencia a la noción del *refrigerium.*

Este texto excepcional no resulta absolutamente nuevo, ni se halla del todo aislado a comienzos del siglo III. Una obra apócrifa griega, que suele fecharse a finales del siglo II, los *Hechos de Pablo y Tecla*[71], habla de preces por un joven difunto. La reina pagana Tryphene suplica en ella a su hija adoptiva, la virgen cristiana Tecla, que ruegue por su hija carnal, Phalconilla, que ha muerto. Y Tecla pide a Dios la salvación eterna para Phalconilla.

Tertuliano, en quien se ha querido ver a veces –lo que es ciertamente falso– el redactor de la *Pasión de Perpetua y Felicidad,* y que vivía en Cartago por la época de su martirio, conocía los hechos de Pablo y Tecla, puesto que los cita en su obra *De baptismo* (XVIII, 5) y dice en otro lugar que una viuda cristiana debe rezar por su esposo muerto y pedir para él el *refrigerium interim,* el refrescamiento intermedio[72].

No hay que exagerar ni que minimizar la importancia de la *Pasión de Perpetua y Felicidad* en la prehistoria del Purgatorio.

Aquí no se trata del Purgatorio propiamente dicho, y ninguna de las imágenes ni ningún difunto de estas dos visiones habrá de reaparecer en el Purgatorio medieval. El jardín en que se halla Dinocrates es casi paradisíaco, y no es un valle, ni una llanura, ni una montaña. La sed y la imposibilidad de su alivio por él sufridas se designan como un mal más psicológico que moral. De lo que se trata es de pena psicofisiológica, *labor,* y no de pena-punición, *poena,* como sucederá en todos los textos concernientes a las prefiguraciones del Purgatorio y al Purgatorio mismo. No hay tampoco ni juicio ni castigo.

A pesar de todo lo cual, este texto se utilizará y comentará, a partir de san Agustín, dentro de la perspectiva de la reflexión que acabará llevando al Purgatorio. Se trata ante todo de un lugar, que no es el *sheol,* ni el Hades, ni el seno de Abrahán. Y en este lugar hay un ser, que a pesar de sus pocos años ha debido de ser un pecador puesto que la herida o llaga, el chancro *(vulnus, facie cancerata)* que ostenta en el rostro en la primera visión y que ha desparecido ya en la segunda, no puede ser otra cosa, de acuerdo con el sistema cristiano, que el signo visible del pecado, que sufre de sed, sufrimiento característico de los condenados en el más allá[73]. Se salva gracias a la súplica de alguien que es digno de obtener para él el perdón. Ante todo por los lazos car-

---

[71] L. VOUAUX, *Les Apocryphes du Nouveau Testament. Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes,* París, 1913.

[72] *Enimvero et pro anima eius orat, el refrigerium interim adpostulat ei* (*De monogamia,* X, 4).

[73] A propósito de «la sed del muerto», ver Mircea ELIADE, *Traité d'Histoire des religions,* París, 1953, pp. 175-177. Yo no creo en una correlación «climatológica» entre sed y fuego por una parte, y las concepciones «asiáticas» del Infierno y «temperatura disminuída» (frío, hielo, pantanos helados, etc.) y las concepciones «mórdicas» por otra. E. R. DODDS *(Pagan and Christian in an age of Anxiety,* pp. 47-53) indica con razón que la piscina de la *Pasión de Perpetua* evoca el bautismo. El problema de saber si Dinocrates estaba bautizado o no interesó a los autores cristianos antiguos, en particular a san Agustín.

nales: Perpetua es su hermana según la carne; pero también sobre todo por sus merecimientos: próxima al martirio, ha adquirido el derecho de intercesión por sus allegados ante Dios[74].

No voy a jugar a los inventores de patronos ahora que la Iglesia católica está revisando tan severamente su calendario hagiográfico. Pero no deja de ser impresionante que el Purgatorio dé sus primeros balbuceos en este texto admirable, bajo los auspicios de una santa tan conmovedora.

[74] H.-I. MARROU, citando a P. A. FÉVRIER («Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments», en *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravena, 1970, p. 199), llamó la atención poco antes de morir, sobre una inscripción africana interesante para la noción de *refrigerium*: «Un detalle curioso –y nuevo– lo ofrecen las tumbas de Tipasa: se trata de la presencia de esas cisternas y pozos así como de la importancia atribuida al agua. No aparece sólo como uno de los elementos de la comida, sino que se extiende sobre la tumba, de modo que cabe preguntarse si no es necesaria para el *refrigerium* de que hablan los textos. Se sabe, en efecto, que a partir de su primera acepción, el término *refrigerium* es una de las imágenes más llenas de sentido que sirvieron a los antiguos, primero a los paganos y luego a los cristianos (Act, 3, 20), para evocar la dicha de ultratumba. La palabra, por extensión, designó aquel banquete funerario que un simbolismo más o menos directo ponía en relación con la dicha esperada. Ante un monumento como el nuestro, cabe imaginar que una capa de agua extendida sobre una decoración de animales marinos permitía representar de alguna manera concreta aquella noción de «refrescamiento», *refrigerium*, relacionada con el banquete funerario. («Una inscription chrétienne de Tipasa et le *regrigerium*», en *Antiquités africaines*, t. 14, 1979, p. 269.)

2

LOS PADRES DEL PURGATORIO

EN ALEJANDRÍA: DOS «FUNDADORES» GRIEGOS DEL PURGATORIO

La verdadera historia del Purgatorio empieza con una paradoja, con una doble paradoja.

Los llamados con razón «fundadores» de la doctrina del Purgatorio fueron teólogos griegos. Pero si bien sus concepciones tuvieron repercusión en el cristianismo griego, éste no llegó a la noción de Purgatorio propiamente dicho y el mismo Purgatorio se convirtió, durante la Edad Media, en una de las principales manzanas de discordia entre cristianos griegos y cristianos latinos. Además, la teoría de la que brota el esbozo del Purgatorio que estos teólogos elaboraron fue considerada como francamente herética por el cristianismo no sólo latino sino también griego. La doctrina del Purgatorio se estrena así en medio de una auténtica ironía de la historia.

No voy a ocuparme en esta obra de las concepciones griegas del más allá salvo para comprobar cómo se oponen a los puntos de vista de los latinos sobre el Purgatorio, en 1274, en el segundo concilio de Lyon, y luego, fuera ya de los límites de este estudio, en el concilio de Florencia de 1438-1439. La divergencia entre las dos Iglesias, entre los dos mundos, iniciada ya en la Antigüedad tardía, hace de la historia del Purgatorio una cuestión occidental y latina. Pero importa, al principio de la génesis del Purgatorio, caracterizar a los dos «inventores» griegos del Purgatorio, Clemente de Alejandría (muerto antes de 215) y Orígenes (muerto en 253-254). Los dos más grandes representantes de la teología cristiana en Alejandría, en un momento en que su gran puerto es «el polo de la cultura cristiana» (H.-I. Marrou), y, en particular, el crisol de una cierta fusión entre helenismo y cristianismo.

Los fundamentos de su doctrina provienen por una parte de la herencia de ciertas corrientes filosóficas y religiosas griegas paganas y,

por otra, de una reflexión original sobre la Biblia y la escatología judeocristiana[1]. Ambos teólogos debieron a la antigua Grecia la idea de que los castigos infligidos por los dioses no son puniciones sino medios de educación y salvación, un proceso de purificación. Para Platón el castigo es un beneficio de los dioses[2]. Clemente y Orígenes deducen de todo ello la idea de que «castigar» y «educar» son sinónimos[3] y que todo castigo de Dios sirve para la salvación del hombre[4].

La idea platónica fue vulgarizada por el orfismo; el pitagorismo fue su vehículo, y esa misma idea de las penas infernales como purificación reaparece en el cuarto libro de la *Eneida* de Virgilio (versos 741-742, 745-747):

> ...otros en el vasto abismo
> vense limpios de su sucio crimen, o el fuego los purifica.
> [...]
> hasta que los largos días que el curso del tiempo hizo girar
> borraron sus manchas, y dejaron limpio
> el etéreo sentir...[5].

En cuanto a la Biblia, Clemente y Orígenes retienen de ella, en el Antiguo Testamento, el fuego como instrumento divino, y en el Nuevo la concepción evangélica del bautismo por el fuego y la idea paulina de una prueba de purificación tras la muerte.

La primera concepción proviene de interpretaciones de textos veterotestamentarios con frecuencia muy solicitados. La visión platónica que tienen del cristianismo Clemente y Orígenes les lleva a posiciones tranquilizadoras. Para Clemente, por ejemplo, Dios no puede ser vengativo: «Dios no ejerce la venganza, porque la venganza consiste en devolver mal por mal, y él no castiga sino con vistas a un bien» (*Stromata,* VII, 26). Esta concepción conduce a los dos teólogos a interpretar en un sentido lenitivo los pasajes del Antiguo Testamento en que Dios se sirve explícitamente del fuego como instrumento de su cólera.

---

[1] Sobre Clemente de Alejandría, desde la perspectiva de la génesis del Purgatorio, el estudio esencial sigue siendo el de G. ANRICH, «Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer», en *Teologische Abhandlungen,* Festgabe für H. H. Holtzmann, Tübingen, Leipzig, 1902, pp. 95-120. Buena exposición, desde un punto de vista católico, por A. MICHEL, «Origène et le dogme du Purgatoire», en *Questions ecclésiastiques,* Lille, 1913, resumido por el autor en su artículo «Purgatoire» del *Dictionnaire de Théologie catholique,* cols. 1192-1196. Observaciones breves, pero juiciosas, desde el punto de vista de la prehistoria del Purgatorio, de A. PIOLANTI, «Il Dogma del Purgatorio», en *Euntes Docete,* 6, 1953; desde el punto de vista del bautismo por el fuego, C.-M. EDSMAN, *Le Baptême de feu,* pp. 3-4; desde el de la exégesis de la primera epístola de Pablo a los Corintios, J. GNILKA, *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?,* en concreto p. 115.

[2] Los principales textos citados por G. ANRICH, p. 99, n. 7 y p. 100, n. 1, son *Gorgias* 34, 478 y 81, 525, *Fedón,* 62, 113d, *Protágoras,* 13, 324b, y *Leyes,* V, 728c.

[3] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* V, 14 y VII, 12.

[4] ORÍGENES, *De principiis,* II, 10 y *De oratione,* 29.

[5] *A aliis sub gurgite vasto / infectum eluitur scelus, aut exuritur igni / [...] / donec longa dies perfecto temporis orbe / concretam exemit labem, purumque relinquit / aetherium sensum...*

Por ejemplo, cuando hace que el fuego devore a los hijos de Aarón: «Nadab y Abihú, hijos de Aarón, cogiendo cada uno un incensario y poniendo en ellos brasas e incienso, presentaron al Señor un fuego que él no les había mandado. De la presencia del Señor salió un fuego que los devoró, y murieron en presencia del Señor» (Lev., 10, 1-2). O este otro pasaje del Deuteronomio, 32, 22: «Está ardiendo el fuego de mi ira y abrasará hasta el fondo del abismo *(sheol)*, consumirá la tierra y sus cosechas y quemará los cimientos de los montes.» Pues bien, concretamente en su *Comentario al Levítico,* Orígenes ve en estos textos la imagen de la solicitud de Dios que castiga al hombre para su bien. Orígenes asimismo interpreta los pasajes del Antiguo Testamento en que Dios se presenta como fuego, no como expresiones de un Dios de cólera sino como de un Dios que se convierte en purificador devorando y consumiendo. Así lo hace también en la homilía XVI de su *Comentario a Jeremías,* 15, 14: «porque mi furor ha encendido un fuego que va a arder sobre vosotros», o en su tratado *Contra Celso,* 4, 13.

La segunda concepción provenía de una reflexión sobre el texto de Lucas, III 16, a propósito de la predicación de Juan Bautista: «[Juan] declaró delante de todos: Yo os bautizo con agua, pero está para llegar el que es más fuerte que yo...; Ése os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego». Lo que Orígines comenta así (Homilía XXIV de su *Comentario a Lucas*): «Del mismo modo que Juan junto al Jordán, entre aquellos que venían a hacerse bautizar, acogía a unos, a los que confesaban sus vicios y pecados, rechazaba a otros diciéndoles: "Raza de víboras, etc.", el señor Jesucristo se mantendrá en el río de fuego *(in igneo fulmine)* cerca de una lanza de fuego *(flammea rompea),* a fin de bautizar en este río a todos aquellos que después de su muerte habrán de ir al paraíso pero necesitan purificación *(purgatione indiget)* y conducirlos luego a los lugares deseados, mientras que a aquellos que no tengan el signo de los primeros bautismos, no los bautizará en el baño de fuego. Es preciso en efecto haber sido bautizado primero en el agua y el espíritu para que, cuando se llegue al río de fuego, pueda demostrarse que se han conservado los signos de los baños de agua y de espíritu, por lo que se es merecedor de recibir entonces el bautismo de fuego en Jesucristo.»

Finalmente, Orígenes comenta de este modo, en su tercera homilía sobre el Salmo XXXVI que evoca la suerte del impío, víctima de la cólera de Dios, y la del justo, beneficiario de su protección, el pasaje de la carta de san Pablo a los Corintios en que éste evoca la purificación final por el fuego: «Pienso que todos nosotros hemos de llegar necesariamente a este fuego. Seamos Pedro o Pablo, acabamos llegando a este fuego... como ante el Mar Rojo, si somos los Egipcios, nos veremos sumergidos en este río o lago de fuego porque resultará que somos pecadores... o bien entraremos también en el río de fuego, sólo que, así como el agua formó a derecha e izquierda de los Hebreos un muro, no de otro modo el fuego levantará un muro ante noso-

tros... y seguiremos adelante tras de la columna de fuego y la columna de humo.»

Clemente de Alejandría es el primero en distinguir dos categorías de pecadores y dos categorías de castigos tanto en esta vida como en la futura. En esta vida, para los pecadores que tienen enmienda, el castigo es «educativo» (διδασκαλικός), mientras que para los incorregibles es «punitivo» (κολαστικός)[6]. En la otra, habrá dos clases de fuego: para los incorregibles un fuego «devorador y consumidor», para los otros un fuego que «santifica», que «no consume como el fuego de la fragua», sino que es un fuego «prudente», «inteligente» (φρόνιμον) «que penetra el alma que pasa a través de él»[7].

Las concepciones de Orígenes son más precisas y van más lejos. Según él, como ya se ha visto, todos los hombres han de pasar por el fuego, aun los justos, porque no hay nadie que sea absolutamente puro. Por el solo hecho de su unión con el cuerpo, toda alma está manchada. En la VIII homilía de su *Comentario al Levítico,* Orígenes se apoya en el versículo 4 del cap. XIV del Libro de Job: «¿Quién sacará pureza de lo impuro?» Pero este paso por el fuego se convierte para los justos en un bautismo. El fuego hace fundirse y transformarse el plomo que oprimía el alma en oro puro[8].

Para Orígenes como para Clemente, hay dos suertes de pecadores o más exactamente están los justos que no tienen sobre sí otra cosa que las manchas inherentes a la naturaleza humana (ρύπορ, que se traducirá en latín por *sordes*) y los pecadores propiamente dichos entorpecidos por pecados en principio mortales (πρὸς θάνατου ἁμαρτία o *peccata* en latín).

La concepción particular de Orígenes —y que hace de él un hereje— es que no hay pecador tan malo, tan inveterado, tan incorregible en principio que no acabe purificándose por completo y alcanzando el paraíso. El mismo infierno es también temporal. Como ha dicho exactamente G. Anrich: «Orígenes concibe el Infierno mismo como un Purgatorio.» Orígenes lleva en efecto hasta su límite la teoría de la purificación, χάθαρσις, que le viene de Platón, de los órficos y los pitagóricos. Como no puede admitir la idea pagana griega de la metempsicosis, de las reencarnaciones sucesivas, demasiado incompatible con el cristianismo, acepta una variante de esta teoría que piensa que puede ser cristiana; a saber, la noción de un progreso continuo, de un perfeccionamiento ininterrumpido del alma después de la muerte, que le permite, por pecadora que haya podido ser al principio, regresar a la contemplación eterna de Dios: la *apocatástasis* (ἀποκατάστασις).

A las dos categorías de difuntos, los pecadores simplemente man-

---

[6] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* IV, 24.

[7] ID., *Stromata,* VII, 6.

[8] ORÍGENES, *In Exodum,* homilía 6, en *Patrología Graeca,* XIII, 334-335; *In Leviticum,* homilía 9, *PG,* 12, 519.

chados y los pecadores propiamente dichos, se les aplican dos tipos diferentes de fuegos purificadores. Para los primeros, se trata del *espíritu de juicio,* que no hacen más que *atravesar* y que no dura más que un instante. Los otros en cambio permanecen durante más o menos tiempo en el *espíritu de combustión.* Este castigo es muy penoso, pero no incompatible con el optimismo de Orígenes, porque cuanto más severo es un castigo más asegurada está la salvación, y en definitiva lo que hay en Orígenes es un sentimiento del valor redentor del sufrimiento que *sólo al final,* durante el siglo XV, volverá a encontrar la Edad Media.

En opinión de Clemente de Alejandría, el fuego «inteligente» que atraviesa el alma de los pecadores redimibles no es, como ha interpretado con acierto A. Michel, un fuego material, pero tampoco es un fuego «metafórico»; es en ralidad un fuego «espiritual» (*Stromata,* VII, 6, y V, 14). Se ha pretendido oponer en el pensamiento de Orígenes el fuego de juicio atravesado por las almas simplemente manchadas, que sí que sería un fuego *real,* y el fuego de *combustión* que sufrirían los pecadores y que sólo sería un fuego «metafórico», ya que los pecadores han de verse finalmente salvados y por tanto no pueden ser consumidos por él. Los textos invocados (*De principiis,* 2, 10; *Contra Celso,* 4, 13; 6, 71, etc.) no parece que puedan justificar semejante interpretación. Porque en ambos casos se trata de un *fuego purificador* que, sin ser material, no es tampoco metafórico; es real, pero a la vez espiritual y sutil. ¿Cuándo tienen lugar estas purificaciones por el fuego? Orígenes es muy claro al respecto: después de la resurrección, durante el Juicio final[9]. Este fuego no es en definitiva sino el fuego del fin del mundo, originario de las viejas creencias indoeuropeas, iranias y egipcias, que los estoicos volvieron a hacer suyas junto con la noción de .

En la apocalíptica judía el texto más significativo sobre el fuego del fin del mundo era la Visión del Anciano en el Sueño de Daniel (7, 9-12):

> ...su trono, llamas de fuego;
> sus ruedas, llamaradas.
> Un río impetuoso de fuego
> brotaba delante de él.
> [...]
> ...hasta que mataron a la fiera, la descuartizaron
> y la echaron al fuego.

Pero Orígenes tiene concepciones muy personales del tiempo escatológico del fin del mundo. Por una parte, piensa que los justos, después de atravesar instantáneamente el fuego, ganarán el paraíso a partir del octavo día, mientras que en cambio en el día del juicio el fuego de los pecadores los abrasará más allá del último día, y eventualmente

[9] Por ejemplo, *In Jeremiam,* homilía 2; *In Leviticum,* homilía 8; *In Exodum,* homilía 6; *In Lucam,* homilía 14, etc.

durante los siglos de los siglos –lo que no equivale a la eternidad, ya que todos habrán de ir, tarde o temprano al Paraíso, pero sí una larga serie de períodos (*In Lucam,* homilía 24)–. Pero en otro lugar precisa Orígenes, de acuerdo con una curiosa aritmética, que, así como la vida del mundo actual dura una semana antes del octavo día, la purificación de los pecadores en el fuego de combustión durará una o dos semanas, es decir mucho tiempo, y sólo al comenzar la tercera semana serán purificados (VIII homilía del *Comentario al Levítico*). Se trata también en este caso de un cálculo simbólico, mientras que, como podrá verse, durante el siglo XIII los cálculos concernientes al Purgatorio harán referencia a duraciones reales. Pero con ello se está esbozando ya un cómputo del Purgatorio.

En cuanto a la suerte de los muertos, de las almas, entre la muerte individual y el Juicio final, Orígenes se mantiene en términos muy vagos. Asegura que los muertos van al Paraíso desde el momento de su muerte, pero este paraíso es diferente del auténtico Paraíso de delicias a donde el alma no llegará sino después del Juicio final y la prueba –corta o larga– del fuego[10]. Se le puede comparar con el seno de Abrahán, a pesar de que, sino me equivoco, Orígenes no hace nunca alusión a éste último. Orígenes, en cambio, no habla para nada de los pecadores durante la etapa intermedia, entre la muerte individual y el Juicio final. Ello se debe a que, como la mayoría de sus contemporáneos, y más aún sin duda que muchos de ellos, Orígenes cree en la inminencia del fin del mundo: «La consumación del mundo por el fuego es inminente... la tierra y todos los elementos van a consumirse en el ardor del fuego durante el fin de este siglo» (VI homilía del *Comentario al Génesis;* PG, 12, 191). Y también: «Cristo ha venido en los últimos tiempos, cuando el fin del mundo se encontraba ya próximo» (*De principiis,* 3, 5, 6). El tiempo intermedio entre la muerte individual y el juicio final, entre el día de hoy y el fin del mundo, es tan breve que no merece la pena detenerse a pensar en él. La prueba del fuego «es como una prueba que nos aguarda en el desenlace de la vida» (cf. *In Lucam,* homilía 24).

De esta manera el futuro Purgatorio, entrevisto por Orígenes, acaba por desvanecerse, aprisionado entre su escatología y su concepción de un infierno temporal. No obstante, se ha expresado por primera vez la idea precisa de una purificación en el más allá, después de la muerte. Se ha perfilado la distinción entre pecados ligeros y pecados mortales. Se han llegado incluso a esbozar tres categorías: la de los justos que no hacen más que atravesar el fuego de juicio y van directamente al Paraíso; la de los pecadores ligeros, que sólo se detienen de paso en el fuego de combustión, y la de los pecadores «mortales», que permanecen en él por largo tiempo. Lo que hace Orígenes de hecho es desarrollar la metáfora de 1 Corintios, 3, 10-15. Con los materiales ci-

[10] *De principiis,* II, 11, n. 6; *In Ezechielem,* homilía 13, n. 2; *In Numeros,* homilía 26.

tados por san Pablo construye dos categorías: el oro, la plata, y las piedras preciosas para los justos; la madera, el heno y la paja para los pecadores «ligeros». Y luego les añade por su cuenta una tercera categoría: el hierro, el plomo, el bronce para los pecadores «pesados».

Se esboza también una aritmética de la purgación en el más allá. Se había subrayado un estrecho lazo entre la penitencia y la suerte en el más allá: para Clemente de Alejandría la categoría de los pecadores incorregibles estaba constituida por los pecadores que se habían arrepentido y reconciliado con Dios en el momento de su muerte, pero que no habían tenido tiempo de hacer penitencia. Para Orígenes, la *apocatastasis* es en el fondo un proceso positivo y progresivo de penitencia[11].

Pero para la concepción de un verdadero Purgatorio faltan aún numerosos elementos esenciales. El tiempo del Purgatorio sigue estando mal definido, ya que se confunde con el tiempo del Juicio final, confusión tan poco satisfactoria que Orígenes tuvo que concentrar y dilatar a la vez el fin del mundo, haciéndole acercarse al máximo. Ninguna modalidad de purgatorio se distingue como es debido del Infierno y el carácter temporal y provisional que constituirá su originalidad no se ha desprendido aún. Sólo los muertos, con su bagaje más o menos ligero o pesado de faltas, y Dios con su benevolencia de juez salvador tienen una responabilidad en esta purificación de después de la muerte. Los vivos no intervienen en ella para nada. Y finalmente, no hay aún un *lugar* de purgación. Por otra parte, al hacer del fuego purificador un fuego no sólo «espiritual» sino «invisible», Orígenes estaba bloqueando la imaginabilidad del Purgatorio.

EL CRISTIANISMO LATINO: DESARROLLOS E INDECISIONES DEL MÁS ALLÁ

Hay que aguardar a finales del siglo IV y comienzos del V para que la prehistoria del Purgatorio se enriquezca de manera decisiva, ahora entre los cristianos latinos, con san Agustín.

Se ha atribuido a san Cipriano, a mediados del siglo III, una aportación importante a la doctrina del futuro Purgatorio. En su *Carta a Antoniano* establecía en efecto una distinción entre dos suertes de cristianos: «Una cosa es aguardar el perdón, y otra alcanzar la gloria; una cosa ser enviado a prisión (*in carcere*) para no salir de ella sino después de haber satisfecho el último óbolo, y otra recibir inmediatamente la recompensa de la fe y la virtud; una cosa verse desembarazado y purificado de los propios pecados por un largo sufrimiento en el fuego, y otra haber borrado todos los pecados mediante el martirio; finalmente,

[11] Cf. K. RAHNER, «La doctrine d'Origène sur la pénitence» en *Recherches de Science religieuse*, 37, 1950.

una cosa es quedar en suspenso hasta el día del juicio de la sentencia del Señor, y otra verse coronado inmediatamente por él»[12]. A propósito de estas expresiones se ha podido escribir: «Este sufrimiento purificador, este fuego de ultratumba, no puede ser sino el Purgatorio. Sin alcanzar la nitidez de expresión que habremos de encontrar en épocas posteriores, Cipriano supone ya un progreso sobre Tertuliano»[13]. Esta interpretación representa una concepción evolucionista del Purgatorio que ve en la doctrina del cristianismo una marcha lenta, pero segura, hacia la explicación de una creencia que habría existido desde el principio en germen en el dogma cristiano. Pero nada me parece menos conforme con la realidad histórica. Frente a ciertos accesos de milenarismo, de creencia en un apocalipsis fulminante que salvaría o destruiría de un modo más o menos arbitrario, la Iglesia, en función de las condiciones históricas, de la estructura de la sociedad y de una tradición que ella misma iba transformando poco a poco en ortodoxa, puso en marcha un cierto número de elementos que desembocaron durante el siglo XII en un sistema del más allá cuya pieza maestra fue el Purgatorio, pero que pudo muy bien abortar, que conoció aceleraciones, a comienzos del siglo V, entre finales del siglo VI y comienzos del VIII, y finalmente durante el XII, y todo ello sin dejar de sufrir prolongados estancamientos que habrían podido ser definitivos. Considero pertinente la opinión de P. Jay que ha refutado la pseudo-doctrina del Purgatorio en san Cipriano. De lo que se trata en la carta a Antoniano es de una comparación entre los cristianos que habían fallado en las persecuciones (los *lapsi* y los apóstatas) y los mártires. No se trata de «purgatorio» en el más allá sino de penitencia acá abajo. La prisión evocada no es la de un purgatorio todavía inexistente, sino la disciplina penitencial eclesiástica[14].

Entre los Padres y los autores eclesiásticos del siglo IV que, a pesar de su diversidad, no dejan de constituir un conjunto muy coherente, una vez que el cristianismo había dejado de ser perseguido y se había convertido en religión oficial en el mundo romano, la reflexión sobre la suerte de los seres humanos después de la muerte se desarrolló sobre todo a partir del sueño de Daniel (7, 9, 1), del texto paulino de 1 Cor., 3, 10-15, y con menos frecuencia de la concepción origeniana del fuego purificador o del *refrigerium* de Tertuliano. Los puntos de vista de Orígenes influyeron concretamente en la parte cristiana de los *Oráculos sibilinos,* lo que iba a asegurarles una cierta posteridad.

Lactancio (muerto después de 317) piensa que todos los difuntos, incluidos los justos, habrán de sufrir la prueba del fuego, pero sitúa

[12] *«Aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iuditti ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari.»*

[13] A. MICHEL, art. «Purgatoire», en *Dictionnaire de théologie catholique,* col. 1214.

[14] P. JAY, «Saint Cyprien et la doctrine du Purgatoire», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 27, 1960, pp. 133-136.

esta prueba en el momento del Juicio final: «Cuando Dios examine a los justos, lo hará también por medio del fuego. Aquellos en quienes los pecados hayan prevalecido por su gravedad o su número, se verán envueltos en el fuego y purificados; aquellos en cambio a quienes la perfecta justicia o la madurez de la virtud hayan puesto a punto, no sentirán esta llama, porque poseen en sí mismo algo que repele y rechaza este fuego» (*Instituciones*, VII, 21, PL, VI, 800).

Hilario de Poitiers (muerto en 367), Ambrosio (muerto en 397), Jerónimo (muerto en 419/420), y el desconocido llamado Ambrosiaster que vivió durante la segunda mitad del siglo IV, sustentan todos ellos sobre la suerte de los hombres después de la muerte ideas que han de situarse en la misma línea de Orígenes.

Según Hilario de Poitiers, los justos, mientras aguardan el Juicio final, van a descansar en el seno de Abrahán, mientras que los pecadores se ven atormentados por el fuego. Después del Juicio final, los justos van directamente al paraíso, los infieles y los impíos al infierno, y todos los demás, los pecadores en conjunto, serán juzgados, y los pecadores impenitentes sufrirán pesadas penas en el Infierno. En su comentario al Salmo 54, habla Hilario de «la purificación que nos abrasa mediante el fuego del juicio»[15], pero este fuego, ¿purifica a todos los pecadores o únicamente a algunos de ellos? Hilario no ofrece ninguna precisión al respecto.

San Ambrosio es más ambiguo aún, a pesar de su mayor precisión en algunos puntos. Piensa ante todo, como se ha visto ya, que las almas aguardan el juicio en habitáculos diferentes, de acuerdo con la concepción del *Cuarto Libro de Esdras.* Y luego estima que en la resurrección los justos irán directamente al paraíso y los impíos directamente al infierno. Sólo los pecadores serán examinados y juzgados. Lo serán a través de su paso por el fuego, definido como el bautismo de fuego anunciado por Juan Bautista según el Evangelio de Mateo, 2, 11: «Un fuego aguarda a los resucitados, que todos ellos en absoluto han de atravesar. Es el bautismo de fuego anunciado por Juan Bautista, en el Espíritu Santo y el fuego, la espada ardiente del querubín que guarda el paraíso y a través del cual hay que pasar; todos serán examinados por el fuego; porque todos los que aspiran a regresar al paraíso se verán puestos a prueba por el fuego»[16]. Ambrosio precisa que el propio Jesús, los apóstoles y los santos no han entrado en el paraíso sino tras haber pasado por el fuego. ¿Cómo conciliar semejante afirmación con aquella otra según la cual los justos van al Paraíso sin ser juzgados? Ambrosio varía y no tiene ideas muy claras. Da también la impresión de admitir tres suertes de fuego. Para los justos que son pla-

[15] *«emundatio puritatis... qua iuditti igni nos decoquat»* (*PL*, IX, 519 A).

[16] *In Psalmum CXVIII, sermo* 20, *PL*, 15, 1487-1488. Sobre la prueba del fuego, ver también *In Psalmum CXVIII, sermo* 3, *PL*, 15, 1227-1228 y *In Psalmum XXVI*, 26, *PL*, 14, 980-981.

ta pura este fuego constituirá un refrescamiento, como un rocío refrescante (aparece aquí la idea de la perla, síntesis de lo frío y lo cálido, y símbolo de Cristo); para los impíos, los apóstatas y los sacrílegos que son como plomo, este fuego equivaldrá a un castigo y una tortura; y para los pecadores mezcla de plata y plomo será un fuego purificador cuyo efecto doloroso durará un tiempo proporcionado a la gravedad de su falta, a la cantidad de plomo que hay que derretir. Y la naturaleza de este fuego, ¿es «espiritual» o «real»? Ambrosio, a pesar de la influencia de Orígenes, vacila y varía también. En definitiva, y como más paulino que origeniano, Ambrosio piensa que todos los pecadores se salvarán a través del fuego, puesto que a pesar de sus faltas han tenido fe: «Y si el Señor salva a sus servidores, todos nos salvaremos por la fe, pero lo seremos como a través del fuego»[17]. Pero Ambrosio afirmó también con toda claridad la posible eficacia de las preces de los vivos para alivio de los difuntos después de su muerte, así como el valor de los sufragios para la mitigación de las penas. En particular a propósito del emperador Teodosio, con quien había sostenido las encontradas relaciones de todos sabidas: «Otorga, Señor, el descanso a tu siervo Teodosio, ese descanso que tú has preparado para tus santos... Yo le quería, y por eso quiero acompañarlo a la morada de la vida: no le abandonaré hasta tanto que mis preces y lamentaciones hagan que se le acoja allà en lo alto, sobre la montaña santa del Señor, donde le invocan sus allegados[18].»

A la muerte de su hermano Sátiro, espera que las lágrimas y las plegarias de los desgraciados a quienes socorrió en vida le valdrán el perdón de Dios y la salvación eterna[19].

Estas dos evocaciones ambrosianas de la suerte de los muertos en el más allá son igualmente interesantes por otra razón que habrá ocasión de comprobar en la historia del Purgatorio. La visión de los grandes laicos —emperadores y reyes— en el más allá ha sido un arma política en manos de la Iglesia. Lo comprobaremos a propósito de Teodorico, Carlos Martel o Carlomagno. Dante no lo habrá olvidado. ¿Qué medio mejor para poder la Iglesia hacer dóciles a sus instrucciones —espirituales o temporales— a los soberanos que la evocación de los castigos que les aguardan en el más allá en caso de desobediencia así como la del peso de los sufragios eclesiásticos para su liberación y salvación? Cuando se sabe lo que fueron las relaciones entre Ambrosio y Teodosio, es imposible no evocar semejantes intenciones. En el caso de su hermano Sátiro, vemos perfilarse otro aspecto de las relaciones entre los vivos y los muertos. Ambrosio reza por su hermano: la red familiar del salvamento en el más allá. Se volverá aún más fuerte en la

[17] *«et si salvos faciet Dominus servos suos, salvi erimus per fidem, sic tamen salvi quasi per ignem»* (*Explanatio Psalmi XXXVI*, n. 26, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 64, p. 92.)

[18] *De obitu Theodosi*, 25, *CSEL*, 73, 383-384.

[19] *De excessu Satyri*, I, 29, *CSEL*, 73, 225.

Edad Media y desde la perspectiva del Purgatorio. Pero Ambrosio habla sobre todo de los sufragios de aquellos a quienes socorrió Sátiro en vida. Tenemos aquí un fenómeno social histórico: la clientela romana traspuesta al plano cristiano. En los tiempos del Purgatorio habrá otras solidaridades, aristocráticas, monásticas, laico-monásticas, confraternales, que tomarán el relevo de esta asistencia recíproca (más o menos obligada) *post mortem* del patrono respecto de sus clientes.

Finalmente, y como se verá más adelante, Ambrosio se adhiere a la idea de una primera y una segunda resurrección.

San Jerónimo, a pesar de su enemistad hacia Orígenes, es el más origenista en lo referente a la salvación. A excepción de Satanás, de los negadores de Dios y de los impíos, todos los demás mortales, todos los pecadores se salvarán: «Así como tenemos la creencia de que los tormentos del Diablo, de todos los negadores y de todos los impíos que han dicho en su corazón: no hay Dios, serán eternos; del mismo modo pensamos por el contrario que la sentencia del juez sobre los pecadores cristianos, cuyas obras habrá de verse puestas a prueba y purgadas en el fuego, será moderada y clemente»[20]. Y también: «Aquel que haya puesto su fe en Cristo con toda su alma, aun cuando haya muerto en pecado como hombre débil, vivirá gracias a su fe la vida eterna»[21].

Por lo que hace al Ambrosiaster, si no aporta gran cosa en relación con Ambrosio, tiene de particular y de importante haber sido el autor de la primera exégesis verdadera del texto paulino de 1 Corintios, III, 10-15. A este respecto ejerció una gran influencia sobre los comentadores medievales de este texto esencial para la génesis del Purgatorio, en particular sobre los primeros escolásticos del siglo XII. Igual que Hilario y Ambrosio distingue tres categorías: los santos y los justos que irán directamente al Paraíso al resucitar; los impíos, apóstatas, infieles y ateos que irán a parar directamente a los tormentos del fuego del infierno; y los simples cristianos que, aunque pecadores, tras haberse purificado durante algún tiempo por el fuego y haber satisfecho su deuda, irán al paraíso por haber tenido fe. Comentando a san Pablo, escribe el Ambrosiaster: «[Pablo] ha dicho: "pero como a través del fuego", porque la salvación no se da sin pena; porque no ha dicho: "Se salvará por el fuego", sino que cuando dice: "como a través del fuego" quiere poner de relieve que la salvación pertenece al futuro, mientras que el fiel habrá de sufrir primero las penas del fuego; a fin de que, una vez purificado por el fuego, se salve, y no se vea atormentado como los infieles (*perfidi*) para siempre por el fuego eterno; si en

[20] *«Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum que dixerunt in corde suo: Non est Deus, credimus aeterna tormenta; sic peccatorum et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam judicis»* (*In Isaiam*, LXVI, 24, *PL*, 24, 704 B).

[21] *«Qui enim tota mente in Christo confidit, etiam si ut homo lapsus mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum.»*

una parte de su obra tiene algún valor, eso se debe al hecho de haber creído en Cristo»[22].

Paulino de Nola (muerto en 431) habla también en una carta del fuego sabio, inteligente (*sapiens*) por el que habremos de pasar a fin de ser examinados y que proviene evidentemente de Orígenes. Con una fórmula sintética en la que se juntan lo cálido y lo frío, el fuego y el agua, y la noción de *refrigerium*, escribe: «Hemos pasado a través del fuego y el agua y nos has introducido en el *refrigerium*»[23]. Y en un poema vuelve a evocar «el fuego examinador (*ignis arbiter*)» que se extenderá por toda la obra de cada uno, «la llama que no abrasará, pero que pondrá a prueba», la recompensa eterna, la combustión de la parte mala y la salvación del hombre que, una vez consumido el cuerpo, escapará al fuego para levantar el vuelo hacia la vida eterna...[24]

EL VERDADERO PADRE DEL PURGATORIO: AGUSTÍN

Correspondía a Agustín, el hombre que iba a dejar una impronta tan profunda en el cristianismo y que fue probablemente la mayor «autoridad» de la Edad Media, aportar al expediente del futuro Purgatorio algunos de sus elementos capitales.

En su excelente estudio sobre *L'Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Agustin* (1966), Joseph Ntedika ha recensionado el conjunto de los numerosos textos agustinianos que forman el expediente del problema. Ha delimitado, las más de las veces con acierto, el puesto de Agustín en la prehistoria del Purgatorio y ha puesto de relieve el hecho esencial: la posición de Agustín no sólo evolucionó, lo que es normal, sino que cambió considerablemente a partir de un momento que Ntedika sitúa en el año 413 y cuya causa atribuye al enfrentamiento con los laxistas del más allá, los «misericordiosos» (*misericordes*), empresa en la que Agustín se empeñó apasionadamente a partir de esta fecha. Me contentaré con citar, situar y comentar los principales textos agustinianos concernientes al prepurgatorio. Y voy a hacerlo desde una doble perspectiva: el conjunto del pensamiento y la acción agustinianos, y la génesis del Purgatorio a lo largo de un extenso período.

Quiero, de entrada, subrayar una paradoja. Se ha insistido con razón en la considerable importancia de san Agustín respecto de la formación de la doctrina del Purgatorio. Esto no es solamente cierto des-

[22] *«Ideo autem dixit: sic tamen quasi per ignem, ut salus haec non sine poena sit; quia non dixit: salvus erit per ignem; sed cum dixit: sic tamen quasi per ignem, ostendit salvum illum quidem futurum, sed poenas ignis passurum; ut per ignem purgatus fiat salvus, et non sicut perfidi aeterno igne in perpetuum torqueati ut ex aliqua parte operae pretium sit, creidisse in Christum»* (*PL*, 17, 211).

[23] *«Transivimus per ignem et aquam et induxisti nos in refrigerium.»*

[24] *Epist.* 28 (*CSEL*, 29, 242-244) y *Carmen*, 7, 32-43 (*CSEL*, 30, 19-20).

de el punto de vista de los historiadores y los teólogos modernos que han reconstruido la historia del Purgatorio, sino también desde el de los clérigos de la Edad Media que lo pusieron a punto. Y, sin embargo, me parece evidente que esta cuestión no apasionó a san Agustín y que si hizo alusión a ella con frecuencia fue porque sí que interesaba a muchos de sus contemporáneos y porque, si bien de un modo marginal, tenía que ver –y yo diría que los envenenaba en su opinión– con problemas que ciertamente sí eran fundamentales para él: la fe y las obras, el puesto del hombre en el plan divino, las relaciones entre los vivos y los muertos, la preocupación por el orden en una serie escalonada de sentidos, desde el orden social terreno hasta el orden sobrenatural, la distinción entre lo esencial y lo accesorio, y, en fin, el esfuerzo imprescindible del hombre hacia el progreso espiritual y la salvación eterna.

Las indecisiones de Agustín me parece que provenían, en parte al menos, de aquel relativo desinterés por la suerte de los hombres entre la muerte y el Juicio final. Aunque se explican también por razones más profundas.

Las más importantes son las que tienen que ver con la época. La sociedad romana tenía que enfrentarse con los enormes problemas de la gran crisis del mundo romano, del desafío de los bárbaros, de la aparición de una nueva ideología dominante cuya máxima afirmación concerniente al más allá era la resurrección y la elección que había de hacerse entre la condenación y la salvación eternas. Completamente impregnada de milenarismo y con la idea más o menos confusa de que el juicio final era cosa de unos pocos días, una sociedad así no se sentía muy imclinada a hacer hincapié en las finuras de pensamiento que supone la reflexión sobre el período intermedio entre la muerte y la eternidad. Ciertamente que para aquellos hombres y mujeres de la Antigüedad tardía, cuya esperanza en el más allá se fundaba, a lo que me parece –porque estas cosas han sido siempre así, y Paul Veyne lo ha demostrado con toda claridad por lo que hace al energetismo antiguo–, menos en la confusa idea de salvación que en la de una compensación en otra vida de las injusticias de acá abajo, las reivindicaciones de equidad podían llegar por una redención después de la muerte. Pero tal cosa no dejaba de ser un lujo. Precisamente porque en el siglo XII la sociedad habrá cambiado, aquel lujo se convertirá en necesidad, y el Purgatorio estará ya en situación de poder nacer.

Pero creo que hubo también otras razones personales de Agustín que le incitaron a expresar su incertidumbre sobre ciertos aspectos de este problema entonces marginal. No dejarán de aparecer en los textos que voy a citar.

Está ante todo la comprobación de las imprecisiones, y hasta contradicciones de los textos escriturados referentes al tema. Agustín es un exegeta admirable, pero no oculta las oscuridades ni las dificultades

del Libro sagrado. No se ha subrayado lo suficiente que cuando Abelardo, en el siglo XII, en el *Sic et Non,* emplea un método considerado revolucionario, no hace otra cosa que volver a Agustín. Como sacerdote, obispo, e intelectual cristiano, Agustín está persuadido de que el *fundamento* (palabra que tanto le agrada y que hallará en 1 Cor., 3, 10-15) de la religión, de la enseñanza que tiene que ofrecer, es la Escritura. Donde ésta no es clara, y aunque se aspire a aportar a ese propósito (lo que también constituye una de sus tendencias profundas) el máximum de claridad, hay que reconocer que no se puede afirmar nada con precisión. Tanto menos —ésta es su segunda motivación— cuanto que es necesario, en una cuestión tocante a la salvación, respetar el secreto, el misterio que envuelve a ciertos aspectos, o mejor aún dejar a Dios el cuidado de decidir dentro de un marco cuyas grandes líneas no ha dejado de señalar mediante la Biblia y la enseñanza de Jesús, pero donde se ha reservado —al margen por supuesto del milagro— un espacio de libre decisión.

La importancia de Agustín, en este caso, procede ante todo de su vocabulario que se impondrá ampliamente en la Edad Media. Hay tres términos esenciales: los adjetivos *purgatorius, temporarius* o *temporalis,* y *transitorius. Purgatorius,* que yo prefiero traducir por *purgatorio* (adjetivo) mejor que por su purificador, demasiado preciso para el pensamiento de Agustín, aparece junto a determinados sustantivos en *poenae purgatoriae:* las penas purgatorias (*Ciudad de Dios,* XXI, XIII y XVI), *tormenta purgatoria,* tormentos purgatorios (*Ciudad de Dios,* XXI, XVI) y sobre todo *ignis purgatorius* fuego purgatorio (*Enchiridion,* 69)[25]. *Temporarius* se encuentra por ejemplo en la expresión *poenae temporarie,* penas temporales, opuestas a *poenae semputernae,* penas eternas (*Ciudad de Dios,* XXI, XIII). *Poenae temporales* aparece en la edición de Erasmo de la *Ciudad de Dios* (XXI, XXIV)[26].

La muerte de Mónica: rogad por ella

Agustín empezó por sostener la eficacia de los sufragios en favor de los difuntos. Lo hizo por primera vez en un momento de emoción, en la plegaria que escribió en 397-398 en las *Confesiones* (IX, XIII, 34-37) después de la muerte de su madre Mónica.

---

[25] Aparece también *ignis purgationis,* el fuego de la purgación (*De Genesi contra Manicheos,* II, XX, 30) y *ignis emendationis,* fuego corrector (*Enarrationes in Psalmos,* XXXVII, 3). En el pasaje de *La Ciudad de Dios,* XXI, XIII, donde hallamos por tres veces en doce líneas la expresión *poenae purgatoriae,* Agustín emplea también como sinónima la expresión *poenae expiatoriae,* penas expiatorias, lo que lleva entre otras razones a no traducir *purgatoriae* por *purificadoras.* (*N. del T.:* El lector de la presente edición observará que en el texto no se establecen particulares distinciones entre *purgación* y *purificación* y sus derivados. Nos parece que ni en latín, ni en francés, ni en castellano, existen objetivamente tales distinciones.)

[26] Ver *Bibliothèque augustinienne,* t. 37, pp. 817-818.

Por lo que a mí toca, una vez curado el corazón de aquella herida en la que se hubiera podido reprochar una debilidad de la carne, ahora vierto ante tí, Oh Señor nuestro, lágrimas de muy otro género, por aquella que fue tu sierva; brotan de un espíritu fuertemente conmovido ante el espectáculo de los peligros que corre toda alma que muere en Adán.

Sin duda, una vez vivificada en Cristo, incluso antes de haberse visto libre de los lazos de la carne, ha vivido de tal manera que ha hecho que tu nombre fuese alabado a través de su fe y su conducta; a pesar de lo cual, no me atreveré a decir que a partir del momento en que la regeneraste por el bautismo, no haya salido de su boca ninguna palabra contraria a tus preceptos. Ahora bien, la Verdad, o sea tu hijo dejó dicho: «*Si alguien llama a su hermano «loco», será reo de la gehenna del fuego.*»

¡Desgraciada la vida del hombre, por loable que sea, si para cribarla dejas de lado tu misericordia! Pero, puesto que no inquieres las faltas con encarnizamiento, esperamos con confianza un lugar junto a tí. Después de todo, quien se ponga a enumerarte sus verdaderos merecimientos, ¿qué otra cosa que tus propios dones te enumera? ¡Oh, si los hombres al reconocerse se reconocieran como tales, y si *el que se glorifica, se glorificase en el Señor!*

Ahora pues, ¡*oh mi gloria* y mi vida, *oh Dios de mi corazón*!, dejando por un instante a un lado sus buenas acciones, por las que te doy gracias jubilosamente, quiero implorarte por los pecados de mi madre.

¡*Atiéndeme* por aquel que fue el remedio de nuestras heridas suspendido del leño, y que, sentado *a tu diestra, te interpela por nosotros*!

Me consta que practicó la misericordia, y que de todo corazón perdonó sus deudas a sus deudores. ¡Perdónale tú también las suyas, si es que contrajo algunas durante tantos años desde la ablución salvadora! ¡Perdónaselas, Señor, perdónaselas, te lo suplico! *¡No te enfrentes con ella justicieramente! ¡Que la misericordia se imponga a la justicia,* puesto que tus palabras son verdaderas y has prometido *misericordia a los misericordiosos*! Si lo fueron, a ti te lo han debido, a ti *que tendrás piedad de quien quieras y que otorgarás misericordia a quien quieras hacer misericordia.*

Pero pienso que habrás hecho ya lo que te pido. A pesar de lo cual, ¡acepta, Señor, estos votos espontáneos de mi boca! Y, de hecho, cuando estaba ya próximo el día de su liberación, no pensó en que se envolviese suntuosamente su cuerpo, ni se embalsamase con aromas, ni manifestó el deseo de un monumento escogido, ni el anhelo de una tumba en su patria. No, no fue esto ciertamente lo que nos encomendó, sino tan sólo que la recordásemos ante tu altar; ése fue su deseo. Porque, sin faltar un solo día, había servido a ese altar, sabiendo que en él se distribuye la santa víctima que abolió *la orden de prisión contra nosotros* y triunfó del enemigo, el mismo que cuenta nuestras faltas buscando cómo inculparnos, pero que es incapaz de encontrar nada en Aquel por quien todos nosotros salimos vencedores. ¿Quién le devolverá su sangre inocente? El precio con que nos adquirió, ¿quién se lo reembolsará para quedarse con nosotros?

Tu sierva vinculó su alma mediante los lazos de la fe a este misterio del precio de nuestra redención. ¡Que nadie la arranque de tu protección! ¡Que el Dragón y el León no puedan interponerse por la violencia ni por la astucia! Porque ella no se atrevería a responder que no debe nada, por miedo a que el capcioso acusador la confunda y se salga con la suya: pero sí que responderá que sus deudas han sido saldadas por Aquel a quien nadie será capaz de restituir lo que restituyó en nuestro lugar sin estar en deuda.

¡Que descanse, pues, en paz con su esposo: nadie antes ni después de él la tuvo por esposa; y ella le sirvió ofreciéndote *el fruto de su paciencia,* a fin de ganarle también a él para ti!

Inspira además, Señor mío y Dios mío, inspira a tus servidores hermanos míos, a tus hijos mis dueños, a cuyo servicio pongo mi corazón, mi voz y mis escritos, a todos aquellos de entre ellos que lean estas líneas, que se acuerden ante tu altar de tu sierva Móni-

ca, y de Patricio que fue su esposo, aquéllos por medio de cuya carne me introdujiste en esta vida, sin yo saber cómo. Que movidos por un sentimiento de piedad se acuerden de ellos, mis padres en esta lumbre pasajera, mis hermanos en ti nuestro Padre y en la Iglesia católica nuestra Madre, mis conciudadanos en la Jerusalén eterna por la que suspira tu pueblo en peregrinación, desde que inició su camino hasta que esté de vuelta en ella. De esta suerte, el deseo supremo que ella me dirigió se verá más abundantemente cumplido por las plegarias de un gran número, gracias a estas confesiones, que por mis solas preces.

Este texto admirable no es una exposición doctrinal, pero cabe extraer de él una serie de datos importantes en torno a la eficacia de los sufragios por los difuntos.

La decisión de llevar o no a Mónica al Paraíso, a la Jerusalén eterna, no pertenece más que a Dios. Pero Agustín se halla convencido a pesar de todo de que sus oraciones pueden mover a Dios e influir sobre su decisión. Sólo que el juicio de Dios no será arbitrario y la plegaria del hijo no es absurda ni temeraria en absoluto. Precisamente porque Mónica, a pesar de sus pecados –ya que todo ser humano es pecador– mereció en el curso de su vida la salvación, es por lo que podrá ejercerse la misericordia de Dios y ser eficaz la súplica de su hijo. Sin que se diga expresamente, se presiente que la misericordia de Dios y los sufragios de los vivos pueden apresurar el ingreso de los difuntos en el Paraíso, aunque no hacer que franqueen sus puertas si fueron en este mundo grandes pecadores. Lo que tampoco se dice, pero resulta verosímil que se pensara, es que, ya que no hay Purgatorio (y no hay ni un solo texto en san Agustín que establezca una relación entre los sufragios y el fuego purgatorio), este empujón a la salvación de los difuntos pecadores pero merecedores de la misma habrá de tener lugar inmediatamente después de la muerte, o en todo caso sin que haya pasado un tiempo lo suficientemente largo como para que sea necesario definir la dilación y menos aún el lugar en que haya de transcurrir semejante espera.

El merecimiento de Mónica invocado por Agustín es significativo: supone el bautismo, y abarca la fe y las obras. Sus buenas acciones fueron, según el precepto evangélico, el perdón de las deudas a sus deudores (y no cabe duda que tratándose de una rica aristócrata la cosa habrá de entenderse tanto en sentido moral como material), la monogamia y la renuncia de la viuda a cualquier ulterior matrimonio, y sobre todo la piedad eucarística. Otras tantas garantías sobre el más allá que volverán a encontrarse no sólo en la perspectiva del Paraíso sino también en los horizontes del Purgatorio: las obras de misericordia, la devoción eucarística, el respeto del estatuto matrimonial de los laicos, todo ello pesará mucho para librarse del infierno y pondrá en buena posición si no para el Paraíso, al menos para el Purgatorio, gracias a la misericordia de Dios y a los sufragios de los vivos. Los vivos que en este caso son sobre todo la persona carnalmente más próxima a la difunta, su propio hijo. Pero también, a través de su hijo, las dos

comunidades que pueden verse incitadas a rogar eficazmente por la madre,y que son la del obispo y la del escritor: sus ovejas y sus lectores.

Algunos años más tarde, en su comentario del Salmo XXXVII, Agustín pide a Dios para sí mismo que le corrija en esta vida a fin de que no tenga que sufrir después de la muerte el fuego corrector *(ignis emendatorius)*. Se trate en esta caso por lo demás no sólo de su idea, presente ya en la plegaria por Mónica, de que la salvación en el más allá se empieza a merecer acá abajo, sino también de la noción, acariciada por él según parece hasta el fin de sus días, de que las tribulaciones de esta vida son una forma de «purgatorio».

Una vez más, por los años 426/427, Agustín vuelve en *La Ciudad de Dios* (XXI, XXIV) sobre la eficacia de las preces por los difuntos. Pero en esta ocasión para precisar claramente sus límites. Los sufragios son inútiles para los demonios, los infieles y los impíos, y por tanto para los condenados. No pueden resultar válidas más que para una cierta categoría de pecadores, no definida con demasiada precisión, pero caracterizada a pesar de todo de modo particular: aquellos cuya vida no hubiera sido ni muy buena ni muy mala. Agustín se apoya sobre los versículos de Mateo, XII, 31-32: «Por eso os digo: A los hombres se les podrá perdonar cualquier pecado o blasfemia, pero la blasfemia contra el Espíritu no tendrá perdón. Es decir, al que hable en contra del hombre, se le podrá perdonar; pero el que hable en contra del Espíritu Santo no tendrá perdón ni en esta edad ni en la futura.» Se precisa igualmente la condición de quienes pueden rogar con eficacia por los muertos capaces de salvación: la institución eclesiástica, la Iglesia misma, o «ciertos hombres piadosos» *(quidam pii)*.

De modo que la razón por la cual no se intercederá entonces por los hombres destinados al castigo del fuego eterno es la misma razón por la que ni ahora ni entonces se ruega por los ángeles malos, y a eso mismo se debe que desde ahora no se interceda tampoco por los infieles, ni por los impíos difuntos, aunque se ruegue por los hombres en general. Porque la plegaria de la Iglesia misma o de ciertos hombres piadosos es escuchada en favor de determinados difuntos, pero sólo de aquellos que fueron regenerados en Cristo, y cuya vida en el cuerpo no fue tan mala que se los considere indignos de semejante misericordia, ni tan buena como para que se estime que tal misericordia no les es necesaria[27]; del mismo modo, también después de la resurrección de los muertos habrá algunos a los que, tras las penas que sufran las almas de los difuntos, se les impartirá la misericordia que les evite verse arrojados al fuego eterno. En efecto, a propósito de algunos de ellos, no podría decirse con verdad que no se les ha perdonado ni en el siglo presente ni en el futuro, de no ser aquellos otros a los que el perdón, aunque no otorgado en el presente, lo será en el futuro. Pero, puesto que habrá un momento en que el juez de vivos y muertos diga: *Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino que os está preparado desde el principio del mundo*, y a otros en cambio: *Alejaos, malditos, al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles*, a causa de lo cual *irán estos al suplicio eterno, y los justos a la vida*

---

[27] *«nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia iudicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere».*

eterna[28], acredita un exceso de presunción decir que el suplicio eterno no va a tener un lugar para ninguno de aquellos respecto de los cuales declara Dios que irán al suplicio eterno, lo que traería consigo, gracias a la persuasión de semejante conjetura, o que se desespere de esta misma vida, o que se dude de la vida eterna.

Hasta 413, Agustín se contenta con añadir algunas notas personales a la enseñanza de los Padres de los siglos III y IV sobre el fuego del juicio y sobre los receptáculos después de la muerte, en particular el seno de Abrahám para los justos, fundado esencialmente en la exégesis de la historia del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc, 16, 19-31) y de la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 10-15. En el *Comentario del Génesis contra los Maniqueos* de 398, el fuego de la purgación se distingue de la condenación: «y después de esta vida habrá o bien el fuego de la purgación o bien la pena eterna»[29]. Y no en las *Cuestiones sobre los Evangelios,* en 339, opone a los muertos incapaces de salvación, como el rico epulón, aquellos que se han granjeado amigos mediante sus obras de misericordia y con ello se han preparado sus sufragios. Pero confiesa no saber si la recepción en los eternos tabernáculos evocada por Lucas (XVI, 9) se efectuará inmediatamente después de esta vida, o sea después de la muerte, o bien al final de los siglos, en el momento de la resurrección y el Juicio final[30].

En sus comentarios de los Salmos, escritos probablemente entre 400 y 414, insiste sobre todo en las dificultades que suscita la existencia de un fuego purificador después de la muerte: es una «cuestión oscura» (*obscura quaestio*), según nos declara. A pesar de lo cual, en su *Comentario del Salmo XXXVII,* adelanta una observación que habría de obtener una gran repercusión durante la Edad Media a propósito del Purgatorio: «Aunque es cierto que algunos se salvarán por el fuego, este fuego será más terrible que cuanto un hombre pueda sufrir en esta vida»[31].

DESPUÉS DE 413: DURAS PENAS PURGATORIAS ENTRE LA MUERTE Y EL JUICIO PARA LOS NO DEL TODO BUENOS

A partir de 413 los puntos de vista de Agustín sobre la suerte de los difuntos y en particular sobre la posibilidad de redención después de la muerte se precisan y evolucionan hacia posiciones restrictivas. La mayoría de los especialistas del pensamiento agustiniano,y en con-

[28] Mat, 25, 34; 25, 41-46.

[29] *«et post hanc vitam habebit vel ignem purgationis vel poenam aeternam».*

[30] *«Quamquam illa receptio, utrum statim post istam vitam fiat, an in fine saeculi in resurrectione mortuorum atque ultima retributione iuditii, non minima quaestio est sed quandolibet fiat, certe de talibus qualis ille dives insinuatur, nulla scriptura fieri pollicetur.»*

[31] *«Ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita»* (*Enarratio in Ps.* XXXVII, 3 *CCL*, 38, p. 384).

creto Joseph Ntedika, han visto con razón en este endurecimiento una reacción frente a las ideas laxistas «misericordiosas» que Agustín consideró como muy peligrosas, así como la influencia de las concepciones milenaristas que se supone habrían alcanzado al santo procedentes de los cristianos españoles. Yo creo que hay que ver también en todo ello la repercusión del gran acontecimiento de 410: la toma de Roma por Alarico y los ostrogodos que pareció señalar el fin no sólo del Imperio romano, de la invulnerabilidad de Roma, sino anunciar también, en opinión de ciertos cristianos, el fin del mundo entero, mientras la parte de la aristocracia cultivada romana que había permanecido pagana acusaba a los cristianos de haber minado la fuerza de Roma y ser los responsables de una catástrofe que se consideraba, si no como el fin del mundo, al menos como el fin del orden y la civilización. Para salir al paso de esta situación, de tales lucubraciones y acusaciones, escribió precisamente Agustín *La Ciudad de Dios*.

¿Qué era lo que decían aquellos «misericordiosos» de los que apenas si se sabe otra cosa que lo que Agustín les reprocha?[32]. Agustín los tiene por descendientes de Orígenes, que pensaba que al término del proceso de *paracatastasis*, todo el mundo se salvaría, incluídos Satanás y los ángeles malos. Aunque no deja de subrayar que los misericordiosos sólo se ocupan de los seres humanos. Pero, aunque no deje de haber matices entre ellos, todos vienen a creer más o menos que los pecadores inveterados se salvarán en su totalidad o al menos en parte. San Agustín les atribuye seis opiniones diversas, aunque vecinas entre sí. Según la primera, todos los hombres se salvarán, pero después de una estancia más o menos prolongada en el Infierno. Según la segunda, las plegarias de los santos obtendrán para todos en el Juicio final la salvación sin necesidad de que ninguno pase por el Infierno. La tercera consiste en conceder la salvación a todos los cristianos, incluso a los cismáticos o herejes, con tal que hayan recibido la eucaristía. La cuarta restringe este favor a sólo los católicos, con la excepción de los herejes y cismáticos. Una quinta opinión salva a quienes guardan la fe hasta el final, aunque hayan vivido en pecado. La sexta y última variedad de los misericordiosos es la que cree en la salvación de los que han hecho limosnas, a pesar de cualquier otra cosa que hayan podido hacer. Sin entrar en detalles, contentémonos con hacer notar que si su inspiración era más o menos origenista, tales sectas o cristianos aislados se apoyaban esencialmente en un texto escriturario sacado de su contexto e interpretado a la letra.

Al reaccionar en contra, Agustín va a afirmar que lo que hay efectivamente son dos fuegos, uno eterno destinado a los condenados, respecto de los cuales es inútil cualquier sufragio, fuego sobre el que insiste con todo vigor, y un fuego de purgación sobre el que se muestra

[32] Ver la nota 45, «Les miséricordieux» de G. BARDY, en *Bibliothèque augustinienne*, vol. 37, pp. 806-809.

más vacilante. Lo que por tanto interesa a Agustín, si así puede decirse, no es el futuro Purgatorio, sino el Infierno.

Es por cierto su intento de dejar bien claro el Infierno lo que le lleva a definir determinadas categorías de pecadores y de pecados. Joseph Ntedika ha podido distinguir tres suertes de hombres, tres suertes de pecados y tres suertes de destinos. Pienso, por mi parte, que el pensamiento de Agustín es más complejo (la condición ternaria será obra de los clérigos de los siglos XII y XIII). Hay cuatro suertes de hombres: los impíos (infieles o autores de pecados criminales) que van directamente al Infierno, sin apelación ni escapatoria posibles; en el otro extremo, los mártires, los santos y los justos que, aún cuando hayan cometido pecados «ligeros», irán al Paraíso inmediatamente o en seguida. Entre los dos extremos, están los que no han sido ni del todo buenos ni del todo malos. Estos últimos están de hecho destinados también al Infierno; a lo más cabe esperar para ellos, y tal vez obtener mediante sufragios, como más adelante se verá, un Infierno «más tolerable». Y queda por fin la categoría de los que no han sido buenos del todo. Éstos pueden (tal vez) salvarse a través del fuego purgatorio. En definitiva no es una categoría muy numerosa. Pero si este fuego y esta categoría existen de verdad, Agustín tiene ideas aún más precisas sobre ciertas condiciones de su existencia. Dejado aparte el hecho de ser este fuego muy doloroso, no es eterno, al contrario que el de la Gehenna, y no actuará después del Juicio final, sino entre la muerte y la resurrección. Cabe por otra parte lograr una mitigación de las penas gracias a los sufragios de los vivos habilitados para intervenir ante Dios y a la condición de haber, a pesar de los propios pecados, merecido finalmente la salvación. Estos merecimientos se adquieren mediante una vida generalmente buena y un constante esfuerzo por mejorarla, mediante el cumplimiento de obras de misericordia, y por la práctica de la *penitencia*. La relación así establecida entre la penitencia y el «purgatorio», y que tan importante habrá de ser durante los siglos XII y XIII, aparece por primera vez con toda nitidez en san Agustín. En definitiva, si Agustín redujo explícitamente el tiempo de la purgación del Juicio final al período intermedio entre la muerte y la resurrección, su tendencia se dirige a retroceder aún más, es decir hacia acá abajo, semejante purgación. En el fondo de tal tendencia está la idea de que la «tribulación» terrena es la principal forma de «purgatorio». Si se ejerce después de la muerte, nada se objeta al hecho de que sea «real»; pero si se da ya en la tierra, ha de ser esencialmente «moral».

En lo concerniente a los pecados, Agustín distinguía entre pecados muy graves a los que llamaba por otra parte «crímenes» (*crimina, facinora, flagitia, scelera*) mejor que pecados y que conducen al Infierno a los que los cometen, y pecados sin gran importancia que denominaba «ligeros», «menudos», «pequeños» y sobre todo «cotidianos» (*levia, minuta, minutissima, minora, minima, modica, parva, brevia, quotidiana*) entre los que ponía como ejemplos el exceso de apego a la propia familia, o el

amor conyugal exagerado (*Ciudad de Dios,* XXI, XXVI). Como ha hecho notar Joseph Ntedika, Agustín no nombró nunca, ni globalmente ni en detalle; los pecados «intermedios», aquellos en concreto que han de desaparecer en el fuego purgatorio, y en cambio insinuó la hipótesis del temor que sentía de que su pensamiento fuese explotado por los laxistas «misericordiosos». La cosa es posible. Pero no hay que olvidar que Agustín es más sensible a la vida espiritual considerada globalmente, a la personalidad en conjunto de los hombres, que a llevar a cabo un inventario de objetos de la vida moral que acabaría cosificando la vida del alma. Los tales «crímenes» son mucho más hábitos criminales que fechorías precisas. En cambio se puede aludir por separado a los pecados «cotidianos», que son algo así como la calderilla de la existencia. Nombrarlos carece de implicaciones graves para la calidad de la vida espiritual, porque no son más que rebabas, escorias, bagatelas fáciles de hacer desaparecer, a condición de que no se acumulen ni invadan el espíritu.

La oposición de Agustín a los «misericordiosos» y la evolución de su pensamiento sobre la suerte de los muertos aparecen en su tratado *Sobre la fe y las obras (De fide et operibus),* de 413, pero se expresan sobre todo en su *Manual,* el *Enchiridion,* en 421, así como en el libro XXI de la *Ciudad de Dios,* en 426-427.

Mientras tanto, había aportado determinadas precisiones a petición de algunos amigos. En la *carta a Dardanus,* en 417, bosquejaba una geografía del más allá en la que no había lugar para el Purgatorio. En efecto, volviendo una vez más sobre la historia del pobre Lázaro y el rico epulón, distinguía una región de tormento y una región de descanso, pero no situaba ninguna de las dos en los infiernos, como otros hacían, porque la Escritura dice que Jesús descendió a los infiernos, pero no que visitara el seno de Abrahám. Éste no es otra cosa que el paraíso, nombre general que no designa ciertamente el Paraíso terrenal en que Dios había colocado a Adán antes del pecado[33].

En 419, un cierto Vincentius Victor de Cesarea de Mauritania interroga a Agustín sobre la necesidad de estar bautizado para salvarse. En el tratado *Sobre la naturaleza y el origen del alma,* mediante el cual le responde Agustín y donde utiliza el ejemplo de Dinocrates, de la *Pasión de Perpetua y Felicidad,* el obispo de Hipona excluye del Paraíso a los niños no bautizados, y hasta niega que puedan ir, como pensaban los pelagianos, a un lugar intermedio de descanso y de felicidad (con lo que Agustín niega aquí lo que en el siglo XIII va a ser el limbo de los niños). Para

[33] *«Porro si utraque regio et dolentium et quiescentium, id est et ubi dives ille torquebatur et ubi pauper ille laetabatur, in inferno esse credenta est, quia audeat dicere dominum Iesum ad poenales inferni partes venisse tantum modo nec fuisse apud eos qui in Abrahae sinum requiescunt? ubi si fuit, ipse est intelligendus paradisus, queam latronis animae illo die dignatus est polliceri. Quae si ita sunt, generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur. Neque enim quia paradisus est appelatus, ubi Adam fuit ante peccatum, propterea scriptura prohibita est etiam ecclesiam vocare paradisum cum fructu pomorum.»*

ir al Paraíso hay que estar bautizado: Dinocrates lo había sido, pero luego debía de haber pecado, tal vez apostatado bajo la influencia de su padre, aunque al final había acabado por salvarse gracias a la intercesión de su hermana.

He aquí los textos del *Enchiridion*[34] y del libro XXI de *La Ciudad de Dios* que tienen más importancia:

Si fuera cierto que un hombre cargado de crímenes se salvara a través del fuego en nombre tan sólo de la fe, y debiera así entenderse la frase de san Pablo: «Se salvará, pero como a través del fuego» (1 Cor, 3, 15), se seguiría entonces que la fe podría salvar sin las obras, y sería falso lo dicho por Santiago a su compañero de apostolado. Como falso igualmente resultaría lo dicho por el propio san Pablo: «No os llaméis a engaño; los inmorales, idólatras, adúlteros, invertidos, sodomitas, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores o estafadores no heredarán el Reino de Dios» (1 Cor, 6, 9-11). Si, en efecto, quienes perseveran en tales crímenes van a salvarse no obstante en nombre de su fe en Cristo, ¡cómo no habrían de ser recibidos en el reino de Dios!

Pero, puesto que unos testimonios apostólicos tan claros y evidentes no pueden ser falsos, el oscuro pasaje en que se habla de quienes sobre el fundamento que es Cristo edifican, no con oro, plata ni piedras preciosas, sino con madera, yerba o paja –que de éstos es precisamente de quienes se dice que se salvarán como a través del fuego, pero que no perecerán a causa del fundamento– parece que habrá de entenderse de manera que no contradiga los textos que ya son claros de por sí.

Madera, yerba o paja pueden entenderse efectivamente como un apego tal a los bienes de este mundo, por legítimos que sean, que no se los puede perder sin dolor. Si sucede que este dolor empieza a abrasar [a alguien], pero Cristo sigue jugando en su corazón el papel de fundamento, es decir que no hay nada que se prefiera por encima de él, y aun bajo el peso del dolor que le abrasa, esa persona prefiere verse privada de aquellos bienes queridos que de Cristo, entonces es cuando se salva a través del fuego. Pero, si en el momento de la tentación, llegara a preferir la posesión de tales bienes temporales y profanos a la de Cristo, ello significaría que no tendría a éste como fundamento, puesto que otorgaba a aquéllos el primer rango: porque, en un edificio, no hay nada más importante que el cimiento o fundamento.

En efecto, el fuego de que hablaba en este pasaje el Apóstol ha de entenderse de tal manera que ambos deban atravesarlo, lo mismo «el que edifica sobre este fundamento con oro, plata o piedras preciosas, que quien lo hace con madera, yerba o paja». Dicho lo cual, añade efectivamente Pablo: «La fe pondrá a prueba la obra de cada uno. Si la obra se sostiene, recibirá su recompensa. Si por el contrario se consume, padecerá por ello; pero él se salvará, aunque como a través del fuego» (1 Cor, 3, 13-15). No se trata por tanto de uno u otro de ellos dos, sino de los dos, cuya obra será puesta a prueba por el fuego.

Estos extractos de los capítulos 67 y 68 del *Enchiridion* ponen en claro numerosos aspectos del pensamiento agustiniano. Al texto de san Pablo (1 Cor, 3, 13-15), cuyo oscuro carácter reconoce, Agustín le contrapone los textos claros del mismo san Pablo. Hay que interpretar el texto difícil a la luz de los textos inequívocos. Por otra parte distingue cuidadosamente entre los hombres que han cometido críme-

[34] Palabra griega que significa «manual»; término que, a partir del siglo XVI, tendrá una fortuna bien conocida.

nes *(homo sceleratus, crimina)* y los que no han cometido sino faltas muy ligeras cuyo prototipo para san Agustín lo constituye siempre el excesivo apego a los bienes terrenos aunque sean legítimos. Unos y otros, en el día del juicio, habrán de pasar por la prueba del fuego, sólo que los primeros perecerán y los otros se salvarán.

Que algo semejante acontezca después de esta vida, no es ciertamente increible. ¿Lo es así de hecho? Es desde luego lícito tratar de averiguarlo, lo mismo si se consigue que si no. Ciertos fieles (en este caso) podrían, mediante un fuego purgatorio y según que hayan amado más o menos los bienes perecederos, salvarse más pronto o más tarde. Pero en cambio nunca lo serán aquellos de los que se ha dicho que «no poseerán el reino de Dios» (1 Cor, 6, 11) a no ser que, gracias a una conveniente penitencia, obtengan antes la remisión de sus pecados *(crimina)*. Conveniente, he dicho (o sea de manera), que no sean estériles en limosnas, ya que la Sagrada Escritura les reconoce a éstas un valor tan grande que el Señor anuncia (Mt, 25, 34-35) que habrá de contentarse únicamente con esta cosecha para colocar (a los hombres) a su derecha, así como únicamente con su ausencia para ponerlos a su izquierda, cuando diga a unos: «Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino», y a los otros: «Idos al fuego eterno.»

Habrá que guardarse mucho de pensar, no obstante, que sea posible cometer todos los días y redimir todos los días mediante limosnas esos infames crímenes a propósito de los cuales está escrito que quienes sean reos de ellos «no poseerán el reino de Dios». Lo que se necesita es, por el contrario, cambiar la propia vida a mejor y, mediante limosnas, apaciguar a Dios por las faltas pasadas, no pretender comprarle por así decir de forma que se las pueda seguir cometiendo impunemente. «A nadie, en efecto, ha dado Dios nunca licencia para pecar» (Eclo, 15, 21), por más que, en su misericordia, perdone los pecados ya cometidos, si no se olvida la conveniente satisfacción por los mismos.

En el pasaje precedente había subrayado Agustín que, para salvarse por el fuego, había que haber reunido en la vida terrena la fe y las obras. Aquí (*Enchiridion*, 69-70) es aún más preciso. No sólo hay que haber dispensado limosnas, sino que hay que haber «mejorado la propia vida» *(in melius quippe est vita mutanda)* y, en particular, hay que haberse entregado a una conveniente penitencia y haber dado satisfacción, es decir haber cumplido una penitencia canónica. En este caso, la remisión podrá llegar a cumplirse después de esta vida *(post hanc vitam)* gracias a un «fuego purgatorio» *(per ignem quemdam purgatorium)* sobre el que san Agustín no parece estar muy seguro, pero que es diferente del fuego eterno, del fuego del Infierno. Volverá a utilizar la distinción entre los dos fuegos, el que atormenta eternamente y el que purifica y salva en el capítulo XXVI del libro XXI de *La Ciudad de Dios*. En cualquier caso, la penitencia puede ser tan eficaz, con excepción de los crímenes infames, que puede llegar incluso a hacer que se perdonen aquellos pecados que, sin ser infames *(infanda)*, se los considera a pesar de todo como crímenes *(crimina)*. El fuego purgatorio está destinado bien a aquellos fieles que no se han sometido a la penitencia canónica, bien a aquellos que sí se han sometido pero que no han llegado a concluirla. En cambio, aquellos que, hallándose sujetos a la penitencia, no se han sometido a ella, no pueden verse purificados por el fuego.

En los capítulos 109 y 110 del *Enchiridion*, evoca Agustín los receptáculos que habrán de acoger a las almas entre la muerte individual y la resurrección final. Hay lugares de descanso (el seno de Abrahám, aunque no se le nombre) y lugares de tormento (la gehnna, igualmente innominada) lo mismo que en el cuarto libro de Esdras explícitamente citado por san Ambrosio. Las almas de los difuntos pueden verse ayudadas por los sufragios de los vivos: el sacrificio eucarístico, las limosnas. Aquí es donde mejor expone Agustín su concepción de las cuatro suertes de hombres. Los buenos no tienen necesidad de sufragios. Y éstos tampoco les pueden ser de utilidad a los malos. Quedan aquellos que no son del todo buenos y aquellos otros que no son del todo malos. Éstos sí necesitan de los sufragios. Los casi del todo buenos podrán beneficiarse de ellos. En cuanto a los casi del todo malos, parece que lo mejor que pueden aguardar es una «condenación más soportable» (*tolerabilior damnatio*). Agustín no dio más explicaciones al respecto. Cabe suponer que pensaba, o bien en un descanso sabático en el Infierno, o bien en tormentos menos crueles. La idea de la mitigación de las penas parece que desborda aquí de la del «purgatorio».

En el intervalo que se extiende entre la muerte del hombre y la suprema resurrección, las almas se hallan retenidas en secretos depósitos, donde experimentan o bien el descanso o bien el castigo que han merecido, de acuerdo con la suerte que se labraron mientras vivían en la carne.

No cabe sin embargo negar que las almas de los difuntos se vean aliviadas por las plegarias de sus allegados vivos, siendo así que por ellas se ofrece el sacrificio del Mediador o se distribuyen limosnas en la Iglesia. Pero estas obras sirven únicamente a aquellos que, durante su vida, merecieron que más tarde les pudieran servir.

En efecto, hay hombres cuya vida no ha sido ni tan buena como para no necesitar de estos sufragios póstumos, ni tan mala que no puedan beneficiarse de ellos. En cambio, hubo algunos que vivieron lo suficientemente bien como para prescindir de ellos, y otros lo suficientemente mal como para que no les aprovechen después de muertos. En consecuencia, es aquí abajo donde se adquieren siempre los merecimientos que pueden asegurar a cada uno, después de esta vida, descanso o infortunio. Lo que cualquiera haya menospreciado en este mundo, que no espere obtenerlo, después de muerto, de Dios.

De tal suerte, las prácticas observadas por la Iglesia a fin de recomendar a Dios las almas de los difuntos no son contrarias a la doctrina del Apóstol, que dijo: «Todos nosotros habremos de comparecer ante el tribunal de Cristo» (Rom, 14, 10), para recibir allí «cada uno según lo que hiciera durante su vida, bueno o malo» (2 Cor, 5, 10). Porque durante la vida terrena es cuando cada uno ha merecido el beneficio eventual de las plegarias en cuestión. No todos van a beneficiarse, ¿y por qué el beneficio no es el mismo para todos sino a causa de la diferente vida que unos y otros llevaron acá abajo?

Así pues, mientras que los sacrificios del altar o de la limosna se ofrecen a intención de todos los difuntos bautizados, lo que se hace por quienes fueron buenos del todo son acciones de gracias; y medios de propiciación por los que no fueron del todo malos; pero en cuanto a aquellos cuya malicia fue total, como no es posible el alivio de esos difuntos, los sacrificios por ellos sirven para consolar más o menos a los vivos. Lo que en cambio aseguran a quienes se benefician de ellos es o bien la amnistía completa, o bien al menos una forma más soportable de condenación.

El libro XXI de *La Ciudad de Dios* (426-427) está consagrado de hecho al infierno y sus penas. La finalidad principal de Agustín es la de insistir en su eternidad. Dejando a un lado el capítulo XXIV, que ya he citado a propósito de la categoría de aquellos difuntos a los que pueden ser útiles los sufragios, me fijaré en el capítulo XIII y en una buena parte del XXVI.

En el capítulo XIII, Agustín se dirige a quienes consideran que todas las penas tanto de acá abajo como del más allá son de purgación, y por tanto temporales. Emplea de nuevo la distinción entre penas eternas y penas de purgación, pero en esta ocasión *concede* con más decisión la existencia de penas de purgación y da más detalles al respecto.

XIII. Desde luego, los platónicos desearían que ningún pecado quedara impune; pero consideran que las penas se aplican todas ellas con una finalidad de enmienda, lo mismo si las infligen las leyes humanas que si lo hacen las divinas, en esta vida o en la otra, y según que uno haya sido ya perdonado aquí o haya sido castigado sin haberse enmendado. Así se explica este pensamiento de Virgilio, que después de haber hablado de los cuerpos terrenos y de los miembros destinados a la muerte, dice de las almas: «Por eso ellas temen y anhelan, sufren y se alegran, y apenas si perciben las brisas, encerradas como están en las tinieblas y la ciega prisión.» Y añade a continuación estas palabras: «Más aún, cuando en el día supremo la vida las abandona (es decir: cuando en el último día, esta vida las abandona) no por ello el mal todo él deja a estas infortunadas, ni todas las manchas corporales las abandonan por completo; es preciso que los numerosos males que han ido arraigando con el tiempo se desarrollen de sorprendentes maneras. Se ven pues atormentadas por las penas, y por sus pasados crímenes están forzadas a una expiación entre suplicios; unas se balancean inertes suspendidas al viento; mientras que los crímenes de otras han de lavarse como si fueran manchas en el fondo del vasto abismo o bien consumirse en el fuego.» Quienes así piensan no admiten para después de la muerte sino penas de purgación: y como el agua, el aire y el fuego son elementos superiores a la tierra, son ellos los que intervienen en la purificación mediante *penas expiatorias* de aquellas manchas que el contacto con la tierra hizo contraer; en particular, se designa el aire con la expresión «suspendidas al viento», el agua con las palabras «en el vasto abismo», mientras que al fuego se le señala con su propio nombre al decir: «consumirse con el fuego». Por nuestra parte, hemos de confesar que *incluso durante esta vida mortal, hay penas de purgación;* que no afligen precisamente a quienes no mejoran su vida o incluso la empeoran, pero que sí purgan a quienes se corrigen castigados por ellas. Todas las penas restantes, sean temporales o eternas, en el modo como cada uno ha de ser tratado por la Providencia, se infligen, o bien a causa de los pecados pasados o actuales en los que sigue viviendo el que es castigado, o bien a fin de poner en evidencia y ejercitar las virtudes, y ésto o por medio de los hombres, o por medio de los ángeles, tanto los buenos como los malos. Porque cuando alguien sufre un mal por culpa de la maldad o error de otro, éste peca, ciertamente, puesto que causa un mal a otro por ignorancia o por injusticia; Dios, en cambio, no peca, ya que permite lo que sucede en virtud de un juicio justo aunque secreto. Pero unos sufren las penas temporales solamente en esta vida, otros en cambio después de la muerte, otros en fin durante y después; pero en cualquier caso siempre antes de este juicio severísimo que es el último de todos. Lo que no significa que vayan a caer en las penas eternas, que sobrevendrán después de este juicio, todos aquellos que hayan soportado penas después de la muerte. Porque habrá algunos a los que se les perdonará en el siglo futuro lo que no se les perdonó en éste, es decir que se les evitará verse castigados en los eternos suplicios de aquel futuro siglo: ya lo hemos dicho más arriba.

No son los autores cristianos los aquí tenidos en cuenta, sino los paganos, a los que Agustín se refiere como los «platónicos» y entre los que coloca a Virgilio, reconociendo también en los versos del primer canto de la *Eneida* que he citado una prefiguración del más allá cristiano. Insiste en la existencia de penas *purgatorias* que llama también *expiatorias.* Y admite que puede padecérselas en esta tierra o después de la muerte. Son *temporales* porque cesarán el día del Juicio final y entonces los que las hayan sufrido irán al Paraíso. Esta última afirmación es muy importante: constituirá un elemento esencial del sistema del Purgatorio medieval. Agustín vuelve a decir finalmente que sólo podrán beneficiarse de estas penas purgatorias aquellos que se hayan corregido a sí mismos durante su vida terrena.

En el capítulo XXVI de este libro XXI de *La Ciudad de Dios,* Agustín vuelve de un modo más profundo y sutil sobre la exégesis de la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 13-15:

> Ved en las palabras del Apóstol al hombre que construye sobre el cimiento con oro, plata y piedras preciosas: *Aquel que no tiene mujer,* dice, *piensa en las cosas de Dios, y cómo agradarle.* Ved en cambio al otro, que construye con madera, heno o paja: *Pero el que está ligado por el matrimonio, piensa en las cosas del mundo, y cómo complacer a su mujer. La obra de cada uno se pondrá de manifiesto, el día la dará a conocer* (el día de la tribulación) *porque habrá de revelarse en el fuego,* dice el Apóstol. (Llama fuego a esta tribulación, como se lee en otro pasaje: *El fuego pone a prueba los vasos del alfarero, como la tribulación a los justos.*) *El fuego pondrá al descubierto cuál es el valor de la obra de cada uno. Si resiste* (resiste en efecto en cualquiera que piense en los asuntos de Dios y en por qué medios complacerle), *de acuerdo con los materiales con que construyó recibirá una recompensa* (es decir, recibirá aquello en lo que pensó); *aquel en cambio cuya obra sufra daño sufrirá un perjuicio* (ya que perderá lo que había amado), *pero él se salvará* (porque ninguna tribulación ha sido capaz de desbancarle de la estabilidad del fundamento), *aunque como a través del fuego* (ya que, en efecto, lo que no ha sabido poseer sino por un amor de seducción, no lo ha perdido sin agudo dolor). He aquí por tanto, según me parece, aclarado ese fuego que no será causa de condenación para ninguno de los dos, pero que enriquece al uno mientras perjudica al otro y pone efectivamente a prueba a los dos.

Como puede verse, distingue perfectamente dos especies de salvados a través del fuego, prueba común tanto para aquellos cuya obra va a resistir como para aquellos cuya obra va a ser consumida. Los primeros recibirán por ello una recompensa, es decir irán directamente al Paraíso; los otros comenzarán por sufrir un perjuicio, es decir una expiación, pero al final acabarán salvándose también.

Al final del capítulo XXVI, Agustín vuelve a detenerse en la exégesis del mismo texto de san Pablo y añade dos precisiones. Ante todo la inequívoca confirmación de que el fuego de purgación se ejercerá entre la muerte corporal y la resurrección de los cuerpos, «en este intervalo de tiempo» (*hoc temporis intervallo*). Y luego una definición de las actitudes humanas que conducen bien a la condenación, bien al beneficio del fuego de purgación. El criterio está en la naturaleza del *fundamento* sobre la cual cada hombre ha levantado su vida. El único fun-

damento saludable es Cristo. Si se prefieren a Cristo los placeres carnales como fundamento se corre a la perdición. Si por el contrario se ha sacrificado a estos placeres algo más de la cuenta pero sin ponerlos en lugar de Cristo como fundamento, uno se salvará «a través de esta especie de fuego».

Y además, si se dice que después de la muerte de este cuerpo, hasta que se llegue a ese día que seguirá a la resurrección de los muertos y que será el día supremo de la condenación y la remuneración, las almas de los difuntos sufren esa especie de fuego, hay que responder que no la experimentan ciertamente aquellos que durante su vida en sus cuerpos no tuvieron costumbres ni amores de tal condición que su madera, su heno y su paja se vean consumidos; sí que la experimentan en cambio los otros, aquellos que trajeron consigo construcciones de semejante materia; ellos sí que se encuentran con el fuego de una tribulación pasajera que hará arder a fondo esas construcciones que provienen del siglo, o bien aquí solamente, o bien aquí y allí, o incluso allí y no aquí, a pesar de que por otra parte no sean susceptibles de condenación. No seré yo quien rechace semejante opinión, porque sin duda es la verdadera. De becho, a esta tribulación puede pertenecer también la misma muerte de la carne, que fue concebida con la perpetración del primer pecado; hasta el punto de ser experimentado por cada uno el tiempo que sigue a la muerte de acuerdo con su propia construcción. También las persecuciones que coronan a los mártires y las que sufren todos los cristianos ponen a prueba los dos géneros de construcciones, lo mismo que el fuego; consumen a unas junto con sus constructores, en caso de no hallar en ellas a Cristo como fundamento; a otras, sin sus constructores, si le hallan, y ellos se salvan, aunque no sin daño; pero no consumen otras finalmente, porque las encuentran tales que pueden subsistir para siempre. Habrá asimismo al final del siglo, durante la época del Anticristo, una tribulación tal como jamás la hubo anteriormente. Cuán numerosas no serán entonces las construcciones, de oro o de paja, construidas sobre el fundamento más sólido de todos, que es Cristo Jesús; el fuego las pondrá a prueba a unas y a otras, extrayendo alegría de aquéllas y perjuicio de éstas, pero sin perder a los unos ni a los otros de todos aquellos en quienes encuentre estas construcciones, levantadas sobre tan estable fundamento. Pero quienquiera que ponga por delante de Cristo, no digo yo a su esposa de la que hace uso mediante la unión recíproca de la carne con vistas al placer carnal, sino los otros lazos de afecto en uso entre los hombres y ajenos a estos placeres, amándolos de una manera carnal: ése tal no tiene a Cristo como fundamento; en consecuencia, no se salvará por el fuego; no se salvará en absoluto, porque no podrá estar con el Salvador que dice con toda claridad hablando de esto mismo: *Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama a su hijo o a su hija con preferencia sobre mí, no es digno de mí.* En cambio, quien ama a sus prójimos de un modo carnal sin ponerlos por ello delante de Cristo el Señor, de suerte que prefiera verse privado de ellos antes que de Cristo en el caso de que la prueba le pusiera ante este extremo, ése se salvará por el fuego, porque es necesario que, mediante la pérdida de tales relaciones, el dolor le abrase en proporción con el apego de su amor. Pero hay algo más, en relación con aquel que haya amado padre, madre, hijo, hija según Cristo, de tal manera que se haya ocupado de ellos a fin de hacerles aguardar su reino y estar unido a él, o que ame en ellos precisamente el hecho de que sean miembros de Cristo: ése es el único amor que a Dios complace, aun cuando hubiera que clasificarle entre las construcciones de madera, heno o paja que habrán de consumirse al fuego; pero no hay duda de que habrá de ser reconocido como una construcción de oro, plata o piedras preciosas. ¿Cómo habría de amar más que a Cristo a quienes ama en efecto con vistas a Cristo?

AGUSTÍN Y LOS ESPECTROS

No me parece posible dejar ya el tema de las concepciones tan importantes de Agustín en torno a la génesis del Purgatorio sin haber evocado dos problemas que tienen con ellas. El primero lo encontramos en el opúsculo *Sobre los cuidados que han de prestarse a los difuntos,* dedicado a Paulino de Nola entre 421 y 423. Agustín vuelve a ocuparse en él de uno de sus temas favoritos, evocado ya con anterioridad en la plegaria por su madre Mónica en el libro IX de las *Confesiones.* Protesta con energía contra el lujo funerario al que se entregaban algunos cristianos, copiando las costumbres de los paganos ricos. Un mínimo de cuidados es más que suficiente para los muertos, y si Agustín admite un cierto decoro en los funerales y los cementerios, es por simple respeto humano. Las familias se sienten particularmente consoladas con ello. Se les puede tolerar esta satisfacción. Pero en la segunda parte del *De cura pro mortuis gerenda,* Agustín aborda el problema de los aparecidos. Y empieza por afirmar su realidad con la aportación de ejemplos personales.

Se cuentan a veces ciertas apariciones que me parece que vienen a añadir un problema no desdeñable a esta discusión. Se dice que algunos muertos se han dejado ver, bien durante el sueño, bien de muchas otras maneras, ante personas vivas. Estas personas ignoraban el sitio en que el cadáver de aquéllos yacía sin sepultura. Los difuntos se lo indicaron, rogándoles que les procuraran la tumba de que carecían. Responder que tales visiones son falsas, se diría que equivale a contradecir descaradamente los testimonios escritos de algunos autores cristianos y la convicción de las gentes que sostienen haberlas tenido. La verdadera respuesta es la siguiente. No hay que pensar que los muertos actúan como seres conscientes y reales cuando parecen decir, mostrar o solicitar en sueños lo que se nos cuenta. Porque también los vivos se aparecen en sueños a otros vivos y ello sin saberlo. Tienen que enterarse por las personas que los han visto durante su sueño de lo que ellos mismos han dicho y hecho en el curso de la visión. Cualquiera puede por tanto verme en sueños anunciándole un acontecimiento pasado o prediciéndole un futuro. Y sin embargo yo ignoro por completo lo que pasa y pienso que no me conciernen en absoluto, no sólo el sueño que aquella persona tiene, sino el hecho de que esté despierta mientras yo duermo, o que esté dormida mientras yo estoy despierto, o que durmamos o estemos despiertos los dos a la vez, dormidos cuando ella tiene el sueño o me ve. ¿Qué encierra por tanto de sorprendente que los difuntos, sin saber ni sentir nada, sean vistos en sueños por los vivos y anuncien cosas que luego, al despertar, se descubre que son ciertas?

Me inclinaría a creer, a propósito de semejantes apariciones, en una intervención de los ángeles que, con el permiso o por orden de Dios hacen saber al soñador que tales muertos carecen aún de sepultura, y todo ello sin que los muertos mismos lo sepan.

Acontece tamtién de vez en cuando que algunas falsas visiones arrojan a graves errores a hombres que por lo demás se merecen caer en ellos. Alguien, por ejemplo, ve en sueños lo que vio Eneas en los Infiernos, como una ficción poética y falaz nos lo cuenta (*Eneida,* VI), o sea la imagen de un hombre privado de sepultura. El tal hombre le habla con las mismas palabras que el poeta pone en boca de Palinuro. Y he aquí que una vez despierto encuentra el cuerpo del difunto en el mismo sitio en que, durante el sueño, había sabido que yacía, al mismo tiempo que recibía el aviso y el ruego de enterrarle.

Como la realidad coincide con el sueño se sentirá tentado a creer que hay que inhumar a los muertos a fin de hacer posible que las almas alcancen aquellas moradas a propósito de las cuales se ha soñado que las leyes del infierno se las vedan mientras los cuerpos no han recibido sepultura. Sólo que si acoge semejante creencia, ¿no se ha dejado llevar muy lejos del camino de la verdad?

Sin embargo, tal es la fragilidad humana, que si se ve a un muerto durante un sueño, se cree ver su alma, mientras que si se sueña con un vivo se está perfectamente convencido de que no se está viendo su cuerpo ni su alma, sino su imagen. Como si los muertos no pudieran ponérsenos delante exactamente igual que los vivos, no bajo la forma de un alma, sino bajo la de una figura que reproduce sus rasgos.

He aquí un sucedido que puedo certificar. Estando en Milán oí contar que un acreedor, a fin de hacerse reembolsar una deuda, se presentó con el reconocimiento firmado por el deudor que acababa de fallecer al hijo de este último. La deuda estaba ya saldada, pero el hijo lo ignoraba y se sintió enormemente apenado, sorprendido de que su padre, que sin embargo había dejado testamento, no le hubiese dicho nada antes de morir.

Pero he aquí que en su extrema ansiedad vio aparecérsele en sueños a su padre que le indieó el sitio donde se hallaba el recibo que había anulado el reconocimiento de su deuda. El hijo lo encuentra, se lo enseña a su acreedor y no sólo rechaza su mentirosa reclamación, sino que recupera la pieza que no le había sido devuelta a su padre al tiempo del reembolso. Estamos por tanto ante un hecho en el que muy bien se puede pensar que el alma del difunto se apenó de su hijo y acudió durante el sueño de éste a decirle lo que ignoraba, sacándole así de su tremenda inquietud.

Poco más o menos por la misma época en que me relataron el hecho anterior y mientras yo me hallaba aún establecido en Milán, a Eulogio, que era profesor de elocuencia en Cartago, y mi discípulo en este arte, le ocurrió lo siguiente, tal como él mismo me lo contó, a mi regreso de Africa. Como su curso se refería a las obras de retórica de Cicerón, se hallaba un día preparando su lección para el siguiente, cuando tropezó con un pasaje oscuro que no consiguió comprender. Preocupado como estaba, le costó Dios y ayuda dormirse. Pues bien, yo me aparecí a él durante su sueño y le expliqué las frases que se habían resistido a su inteligencia. No fui yo, desde luego, sino, sin yo saberlo, mi imagen. Yo me hallaba entonces muy lejos, al otro lado de la mar, ocupado en otro trabajo o soñando otro sueño y no tenía ni idea de sus inquietudes.

¿Cómo llegaron a producirse estos dos sucesos? Lo ignoro. Pero cualquiera que fuese el modo en que se produjeron, ¿por qué no habríamos de creer que los muertos se nos aparecen en nuestros sueños en la forma de una imagen, exactamente igual que los vivos? ¿Quién los ve, dónde y cuándo? Ni unos ni otros lo saben ni se inquietan por ello.

Después de haber hablado de las visiones que se puede tener durante el delirio o en letargo, Agustín concluye aconsejando que nadie se ponga a escrutar semejantes misterios:

Si alguien por casualidad me hubiera respondido con estas palabras de la Escritura: «No inquieras lo que está demasiado alto para ti, no escrutes lo que resulta para ti demasiado fuerte, conténtate con meditar sin cesar los mandamientos del Señor» (Ecl., 3, 22), hubiese acogido el consejo con reconocimiento. No es, en efecto, una ventaja desdeñable, cuando se trata de puntos oscuros e inciertos que escapan a nuestra comprensión, tener al menos la clara certidumbre de que no es preciso estudiarlos y, cuando uno quiere instruirse con la pretensión de saber algó útil, que no es perjudicial ignorarlo.

La conclusión general del opúsculo vuelve sobre la utilidad de los sufragios por los difuntos, con la restricción de que sólo los que han

merecido la salvación pueden beneficiarse de ellos. Pero dada la incertidumbre de la suerte que Dios les reserva, más vale hacer demasiado que demasiado poco. Se trata de la reafirmación de la trilogía auxiliar de los muertos que encontramos de nuevo en el Purgatorio: misas, plegarias y limosnas:

Resuelto así el problema en su conjunto, estemos bien convencidos de que los difuntos a los que se dirigen nuestras atenciones no se benefician más que de las súplicas hechas por ellos en el sacrificio ofrecido sobre el altar y en el de nuestras oraciones y nuestras limosnas. Si bien hemos de hacer la reserva de que estas súplicas no son útiles a todos, sino a aquellos tan sólo que merecieron, durante su vida, aprovecharse de ellas. Pero como no podemos discernir quiénes hayan adquirido o no tales méritos debemos interceder por todos los regenerados, a fin de no omitir a ninguno de aquellos que pueden y deben percibir su beneficio. Más vale, en efecto, que nuestras buenas obras se lleven a cabo en vano por aquellos a quienes ni les son útiles ni nocivas, que no que les falten a los que pueden extraer de ellas provecho. No obstante, todo el mundo pone más celo en hacerlas por sus allegados, con la esperanza de que éstos les paguen en la misma moneda.

Si he citado ampliamente estos sorprendentes textos, ha sido porque el Purgatorio tendrá gran importancia para los aparecidos: será su prisión, pero se les permitirá escapar de ella para breves apariciones a los vivos cuyo celo en socorrerlos sea insuficiente. Es importante que también en este particular haya podido ser considerado Agustín como una autoridad. En efecto, este intelectual cristiano siempre dispuesto a denunciar las supersticiones populares comparte sobre este tema una mentalidad común. Por otra parte, nos lo encontramos inerme ante la interpretación de los sueños y las visiones. El cristianismo acabó con la oniromancia de los sabios antiguos y reprimió o rechazó las prácticas populares de adivinación. Al quedar bloqueado el camino de los sueños, las pesadillas estaban a punto de nacer. Los hombres de la Edad Media necesitarán mucho tiempo para recuperar un universo onírico[35].

EL FUEGO DE PURGACIÓN Y LA ESCATOLOGÍA DE AGUSTÍN

Por otra parte, no hay por qué separar, aun cuando el propio Agustín no las haya ligado tampoco explícitamente, sus concepciones del fuego de purgación y su doctrina escatológica general, en particular su actitud con respeto al milenarismo[36].

[35] He esbozado las líneas de una investigación sobre los sueños y su interpretación en el Occidente medieval en «Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval», en *Scolies*, I, 1971, pp. 123-130, incluido luego en *Pour un autre Moyen Âge*, pp. 299-306.

[36] Sobre el milenarismo ver la nota de G. BARDY en SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, XXII, *Bibliothèque augustinienne*, t. 37, París, 1960, pp. 768-771 y J. LE GOFF, artículo «Millénarisme» en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, 1971, pp. 30-32.

El milenarismo es la creencia de algunos cristianos, heredada del judaísmo, en el advenimiento a la tierra, en una primera fase del fin de los tiempos, de un período de dicha y paz de mil años, es decir durante un tiempo muy largo, el *Millenium.* Los cristianos milenaristas, numerosos sobre todo entre los griegos, de donde el nombre de quilianismo –del término griego χιλία, que significa mil– que bautizó al principio la doctrina, se basaban sobre todo en un pasaje del *Apocalipsis* de Juan que otros cristianos opuestos al milenarismo habían pretendido vanamente desalojar del conjunto canónico de las Escrituras.

> Vi también tronos, donde se sentaron los encargados de pronunciar sentencia; vi también con vida a los decapitados por dar testimonio de Jesús y proclamar el mensaje de Dios, los que no habían rendido homenaje a la fiera ni a su estatua y no habían llevado su marca en la frente ni en la mano. Éstos volvieron a la tierra y fueron reyes con el Mesías mil años.
> (El resto de los muertos no volvió a la vida hasta pasados los mil años.)
> Esta es la primera resurrección. Dichoso y santo aquel a quien le toca en suerte la primera resurrección, sobre ellos la segunda muerte no tiene poder; serán sacerdotes de Dios y del Mesías y serán reyes con él los mil años (Ap., 20, 4-6).

La boga del milenarismo entre los cristianos parece haber conocido su apogeo en el siglo II, y luego decrecido. Pero esta creencia no desaparecerá del todo y dará todavía en la Edad Media algunas llamaradas más o menos fuertes, más o menos largas, la principal de las cuales fue sin duda la repercusión, en el siglo XIII, de las ideas milenaristas del abad Joaquín de Fiore, en Calabria, muerto en 1202.

Agustín dedicó el libro XX de la *Ciudad de Dios* a la escatología, a los últimos tiempos. En él hace una crítica vigorosa del milenarismo, después de haber confesado que él mismo había sido también milenarista en su juventud. El *Millenium,* nos dice, comenzó con la venida de Cristo y se prosigue continuamente mediante el bautismo que representa para los hombres la primera resurrección, la de las almas. Creer en un futuro *Millenium,* equivale en el fondo a cometer el mismo error que los Judíos que siguen aguardando al Mesías, siendo así que ya vino. Por lo demás, Agustín da del *Millenium* una interpretación alegórica. Mil, que es un número perfecto, diez elevado al cubo, significa la plenitud de los tiempos. Además Agustín minimiza un episodio anunciado por el *Apocalipsis*, el de la venida del Anticristo, personaje demoníaco que habrá de dominar la tierra justamente antes del comienzo del *Millenium,* una vez que Satán, encadenado durante mil años, sea liberado. Agustín sostiene que el reinado del Anticristo será muy breve y que incluso durante este reinado, ni Cristo ni la Iglesia –que no desaparecerá– abandonarán a los hombres. La negación de una primera resurrección de los justos que habría de sobrevenir antes del Juicio final se articula con la afirmación de un fuego de purgación a través del cual pasarán algunos difuntos entre la muerte y la resurrección sin que pueda darse ningún otro acaecimiento escatológico durante este inter-

valo. Por el contrario, san Ambrosio, de acuerdo con Orígenes que había condenado severamente el quiliasmo, pero que, de conformidad con su teoría de la *apocatastasis*, preveía para las almas etapas de purificación, había sostenido la existencia de múltiples resurrecciones futuras y emitido la hipótesis de que el fuego de purgación actuaría sobre todo entre la primera y la segunda resurrección (*Comentario del Salmo 1*, n. 54)[37].

Adviértese así, a partir de san Agustín, una especie de incompatibilidad entre milenarismo y Purgatorio. Incluso podrá parecer que la construcción del Purgatorio fue una respuesta de la Iglesia a ciertos impulsos milenaristas. Pero cabe preguntarse si algún vestigio, aunque residual, de pensamiento milenarista en Agustín no ha contribuido a la imprecisión de sus ideas en torno al fuego de purgación. Como ha podido verse en el texto del capítulo XXVI del libro XXI de la *Ciudad de Dios,* Agustín, al evocar el tiempo del Anticristo, prevé en él un recrudecimiento de la actividad del fuego de purgación. Su concepción del *Millenium* ya existente y de la tribulación terrena como comienzo de la prueba de purgación contribuyó a impedirle concebir un lugar particular para la prueba del fuego de purgación. Creo que Joseph Ntedika ha caracterizado muy bien la aportación de Agustín a la doctrina del futuro purgatorio: «Van a ser sobre todo, escribe, estos dos aspectos del pensamiento agustiniano los que la posteridad retendrá y desarrollará, a saber la tendencia a limitar la eficacia del fuego purificador a los pecados ligeros y la transferencia de este fuego entre la muerte y la resurrección» (p. 68).

Estas son en efecto las dos principales aportaciones de Agustín. Por una parte, una definición muy rigurosa del fuego de purgación desde un triple punto de vista. Se aplicará a un pequeño número de pecadores, será muy doloroso, será una especie de infierno temporal (Agustín es uno de los grandes responsables de la «infernalización del Purgatorio»), infligirá sufrimientos superiores a cualquier dolor terreno imaginable. Por otra parte, la definición del *tiempo* del Purgatorio: entre la muerte individual y el juicio general. En cambio, Agustín dejó en la sombra dos elementos esenciales del sistema del Purgatorio. En primer lugar la definición no sólo de los pecadores (ni buenos ni malos por completo), sino también de los *pecados* que conducen al Purgatorio. No hay en Agustín doctrina de los pecados «veniales». Y luego la caracterización del Purgatorio como un *lugar.* Se advierte aquí una de las razones esenciales de la negativa de Agustín de ir más lejos. Contra los milenaristas y los misericordiosos, define el *tiempo.* Pero no

[37] El texto de Ambrosio se encuentra en la *Patrología Latina,* t. 14, cols. 950-951: *Et ideo quoniam et Salvator duo genera resurrectionis posuit, et Johannes in Apocalipsi dicit: Beatus qui habet partem in prima resurrectione* (Ap., 20, 6) *isti enim sine iuditio veniunt ad gratiam, qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplitio permanebunt. Ideo ergo rogemus ut in prima resurrectione partem habere mereamur.*

quiere definir el *lugar* ni el *contenido concreto* porque para ello tendría que adoptar más o menos algunas creencias «populares» acarreadas precisamente por la tradición apocalíptica y apócrifa que rechaza. A aquel intelectual aristócrata que fue Agustín le horrorizaba lo «popular», que él identificaba con lo «vulgar» y lo «materialista». Cuando los Padres conciliares del segundo concilio de Lyon (1274), de Florencia (1438) y de Trento (1563) institucionalicen el Purgatorio, tendrán que procurar también mantener al margen de los dogmas, de las verdades de fe –y dentro de un visible clima de sospecha, al menos por lo que a los tridentinos se refiere– todo lo imaginario del Purgatorio.

A pesar de sus incertidumbres y reticencias, Agustín había admitido el *fuego purgatorio:* constituye también una de sus aportaciones importantes a la prehistoria del Purgatorio, porque este *fuego de purgación* va a seguir siendo, bajo la autoridad de san Agustín, la realidad del prepurgatorio hasta finales del siglo XII, y seguirá siendo luego un elemento esencial del nuevo lugar. Precisamente por haber retrocedido en una cierta medida la desconfianza con respecto a las creencias e imágenes populares entre 1150 y 1250, es por lo que el Purgatorio pudo acabar naciendo como lugar. Tanto negativa como positivamente, la posición de Agustín resulta muy iluminadora para toda esta historia[38].

En la cuestión de la doctrina, la teología cristiana comienza a sentirse firme: existe la posibilidad de redención de ciertos pecadores después de la muerte. En cuanto al tiempo, la lucha contra el milenarismo facilita la individualización de una duración cuyos dos límites son la muerte individual y el juicio general. Y por lo que hace a la aplicación, la jerarquía eclesiástica se muestra en conjunto prudente: no hay que abrir demasiado la mano en un más allá que amenaza con vaciar el infierno. Pero sobre todo, se siente inquieta a propósito de la materialización de esta situación. Tratar de localizar de modo preciso semejante purgación, y de representarse de forma muy concreta las pruebas en que consiste, equivale a internarse en una discreción peligrosa. Desde luego, y puesto que Pablo habló del fuego o del tránsito por algo que se le parece (*quasi per ignem*) cabe utilizar esta imagen, porque el fuego puede ser más o menos inmaterial y puede reducírsele eventualmente a una metáfora. Pero ceder demasiado ante quien Malebranche llamará «la loca de la casa» –la imaginación– sería tanto como arriesgarse a convertirse en presa del demonio y sus ilusiones, en víctima de las imaginaciones paganas, judías, heréticas y, en definitiva,

[38] Las traducciones (francesas) de las *Confesiones,* el *Enchiridion,* la *Ciudad de Dios* y el tratado *De cura gerenda pro mortuis* proceden de los volúmenes respectivos de la *Bibliothèque augustinienne.* He corregido simplemente algunos términos que me parecían inexactamente traducidos: por ejemplo *purgatoire* en vez de *purificateur* en la expresión *ignis purgatorius* y *temporaires* en lugar de *temporelles* en la expresión *poenae temporariae.* (N. del T.: Análogamente a lo dicho en una nota anterior, reconocemos no haber encontrado distinciones objetivas en las expresiones latinas y francesas respectivas.)

«populares». Esta mezcla de certidumbre y suspicacia es lo que propone y lega Agustín a la Edad Media.

Se venía atribuyendo a Cesáreo de Arlés (muerto en 542) un jalón importante en la prehistoria del Purgatorio. Pero Pierre Jay ha dado cuenta de la errónea interpretación de dos sermones del obispo de Arlés, situando así con toda justeza las piezas correspondientes en el expediente del Purgatorio[39]

UN FALSO PADRE DEL PURGATORIO: CESÁREO DE ARLÉS

Cesáreo de Arlés habla del fuego purgatorio (*ignis purgatorius*) en dos sermones, el 167 y el 179[40]. De este último, el más importante, he aquí la traducción parcial ofrecida por A. Michel en el *Dicctionnaire de théologie catholique*. Se trata de un comentario de san Pablo, 1 Cor, 3, 10-15:

> Los que entienden mal este texto se dejan engañar por una falsa seguridad. Creen que, si edifican sobre el fundamento de Cristo crímenes capitales, estos pecados podrán purificarse *pasando a través del fuego* (*per ignem transitorium*) y que así podrán alcanzar en seguida la vida eterna. Corregid, hermanos míos, esta manera de pensar: vanagloriarse de semejante salida es equivocarse groseramente. En este fuego de paso (*transitorio igne*), del que el Apóstol ha dicho: *él mismo se salvará, pero como a través del fuego,* no habrán de ser los pecados capitales los que se purifiquen, sino los menudos... Aunque estos pecados, según creemos, no matan el alma, la desfiguran... y no le permiten unirse al esposo celestial sino al precio de una extrema confusión... Sólo mediante continuas plegarias y ayunos frecuentes podemos llegar a redimirlos... y lo que nosotros no redimamos habrá de purificarse en este fuego del que dijo el Apóstol: [la obra de cada uno] *será revelada por el fuego; así el fuego pondrá a prueba la obra de cada uno.* 1 Cor, 3, 13... Así pues, mientras vivimos en este mundo, mortifiquémonos... y así estos pecados se nos perdonarán en esta vida, de tal manera que, en la otra, este *fuego del purgatorio* no encuentre en nosotros nada o muy poca cosa que devorar. Pero si no damos gracias a Dios en nuestras aflicciones y no rescatamos nuestras faltas mediante las buenas obras, habremos de permanecer en el fuego del purgatorio durante tanto tiempo como nuestros pecados menudos lo exijan hasta consumirse como la madera, el heno y la paja.
>
> Que nadie diga: ¡Qué importa permanecer *en el purgatorio* si voy a llegar en seguida a la vida eterna! ¡Ah, no habléis así, mis queridos hermanos, porque este *fuego del purgatorio* será más terrible de cualquier otro castigo que podamos imginar, experimentar y sentir en este mundo...

Pero el texto latino original de Cesáreo dice algo muy distinto. Donde la traducción ha puesto fuego *del* Purgatorio, el texto dice *ignis*

[39] P. JAY, «Le Purgatoire dans la prédication de saint Césaire d'Arles», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 24 (1957), pp. 5-14.

[40] CESÁREO DE ARLÉS, *Sermones*, ed. G. Morin y C. Lambot, *Corpus Christianorum*, Turnhout, 1953, t. 104, pp. 682-687 y pp. 723-729.

purgatorius; y donde aquélla le hace decir: «en el purgatorio», éste no dice nada[41].

De hecho lo que hace Cesáreo es reproducir lo que habían escrito antes que él los Padres de la Iglesia y sobre todo san Agustín. Con respecto a este último está incluso retrasado, porque el fuego purgatorio lo identifica simplemente con el fuego del juicio. Ni habla para nada de la etapa intermedia entre la muerte y la resurrección. Como ha dicho juiciosamente Pierre Jay: «No sacrifiquemos por tanto demasiado a la idea de un progreso continuo en teología. Aunque Cesáreo siga manteniendo su puesto en la prehistoria del Purgatorio, porque en historia los textos mal interpretados tienen tanta importancia como los demás. Y los de Cesáreo retuvieron tanto más la atención de los clérigos de la Edad Media cuanto que se atribuyeron a san Agustín: como «autoridades agustinianas», las expresiones del obispo de Arlés atravesarán los siglos y podrán, un día, ser explotadas de manera sistemática por teólogos con preocupaciones totalmente distintas. Se buscará en ellas respuestas a las cuestiones sobre el lugar y la duración del Purgatorio» (P. Jay).

A decir verdad, hay dos puntos en los que Cesáreo aportaba, en relación con los textos agustinianos auténticos, sendas confirmaciones, y hasta, sobre uno de ellos, una precisión. Agustín había dicho en su comentario del Salmo XXXVII que «el fuego purgatorio sería más terrible que todo lo que un hombre pudiese sufrir en esta vida». Cesáreo, como se ha visto, repite esta opinión y contribuirá a dar a los hombres de la Edad Media una idea terrorífica del fuego del Purgatorio. Agustín había distinguido entre pecados muy graves a los que llamaba *crimina*, que conducían normalmente al infierno, y pecados ligeros, insignificantes, de los que no había que preocuparse demasiado. Cesáreo toma por su cuenta esta distinción y la precisa. Llama a los primeros crimina capitalia: nos hallamos ya ante la fuente de los pecados capitales cuya doctrina consolidará Gregorio Magno. En cambio continúa llamando a los pecados pequeños *parva, quotidiana* o *minuta* (pequeños, cotidianos, menudos). Y éstos son los que se expían en el fuego purgatorio, precisión que no había llegado a hacer Agustín.

En fin, con Cesáreo cambia la atmósfera reinante a propósito de los difuntos y el más allá. El Juicio final era uno de los temas favoritos de la predicación de Cesáreo y acostumbraba a extenderse de mejor gana sobre el Infierno que sobre la resurrección o el Paraíso. Llega a reconocer en un sermón que sus oyentes le reprochan que habla constantemente sobre temas desagradables (*tam dura*). Su preocupación, más

---

[41] *«non pertinet ad me quandiu moras habeam, si tamen ad vitam aeternam perrexero»:* «Poco me importa el tiempo que habré de aguardar, con tal de acabar llegando a la vida eterna.» El texto no dice dónde habrá que esperar, pero es evidente después de la frase anterior que se trata del fuego purgatorio *(in illo purgatorio igne)*. Pierre Jay advierte juiciosamente que Tomás de Aquino, al hacer suyo el comentario del salmo 37 de san Agustín, escribe a su vez, *ille ignis purgatorii,* aquel fuego *del* purgatorio. ¡Pero en el siglo XIII!

aún que la de san Agustín, estaba en convencer a los fieles de la realidad del fuego eterno, y de la duración del fuego temporal. Estaba obsesionado, se ha dicho, por «la imagen de sus ovejas llevadas ante el eterno juez». Su inquietud era esencialmente pastoral. Quería proveer a los fieles de idas simples, de recetas, de un bagaje elemental. Por eso redacta las listas de pecados «capitales» y «menudos» que Agustín no se había ocupado de hacer. Se ha explicado precisamente esta actitud a causa de la barbarización de la sociedad y la religión. Pero este fenómeno innegable que señala el ingreso en la Edad Media propiamente dicha es más complejo de lo que con frecuencia se ha pensado.

Desde luego, no habría que atribuir sólo a los «bárbaros» la «responsabilidad» de semejante descenso del nivel cultural y espitirual. El acceso a la religión cristiana de la masa campesina, de los «bárbaros» del interior, es un fenómeno por lo menos tan importante como el de la instalación de los invasores e inmigrados venidos del exterior del mundo romano. Uno de los aspectos de tal «barbarización» fue precisamente la democratización. Aquí las cosas se complican aún más. Los jefes de la Iglesia predican una religión igualitaria, quieren ponerse a la altura de sus ovejas, hacen un esfuerco de acercamiento al «pueblo». Pero son, en su inmensa mayoría, aristócratas urbanos; imbuidos de los prejuicios de su clase, estrechamente vinculados a sus intereses terrenos. El desprecio del rústico y el odio del paganismo, su incomprensión ante comportamientos culturales exóticos muy pronto calificados como supersticiones les llevan a predicar una religión del temor que se inclina de mejor gana hacia el Infierno que hacia procesos de mitigación de las penas. El fuego purgatorio discretamente encendido por los Padres, en particular por Agustín, estará durante mucho tiempo oculto bajo el celemín sin posibilidades de intensificarse en aquel mundo de inseguridad y de luchas elementales iluminadas por el fuego mucho más fuerte del juicio, confundido más o menos con el siniestro resplandor del fuego de la gehenna.

HISTORIAS DE PURGATORIO ACÁ ABAJO: GREGORIO MAGNO, ÚLTIMO PADRE DEL PURGATORIO

Sin embargo, desde estas perspectivas escatológicas y movido por un ardiente celo pastoral, fue como un pontífice acabó de reanimar la llama purificadora. Después de Clemente de Alejandría y Orígenes, después de Agustín, el último «fundador» del Purgatorio fue san Gregorio Magno.

Gregorio pertenecía a una gran familia aristocrática romana. Antes y después de su «conversión», de su toma del hábito monástico en el monasterio –urbano– creado por él en Roma sobre el Monte Celio en una de las villas familiares, desempeñó elevadas funciones. Fue prefecto de la ciudad, encargado de los problemas de abastecimiento en una

Italia presa de los bizantinos, los godos, los lombardos, o la peste, y luego *apocrisiario*, es decir embajador del papa ante el emperador de Constantinopla. En el año 590, fue llamado a ocupar la sede de San Pedro en dramáticas circunstancias: el Tíber acababa de inundar la urbe en una de sus terribles crecidas y en medio de prodigios angustiosos; pero, sobre todo, una terrible epidemia de peste (uno de los accesos más violentos de la gran pandemia, la primera peste negra llamada de Justiniano, que desde hacía medio siglo asolaba el Oriente Medio, el mundo bizantino, el Africa del Norte y la Europa mediterránea) diezmaba la población. Igual que Cesáreo, y aún más que él, dada su función, su personalidad, y el momento histórico, Gregorio será un pastor escatológico. Persuadido como estaba de la proximidad del fin del mundo, se lanzó apasionadamente a una gran empresa de salvamento del pueblo cristiano, del que muy pronto pensaba que iba a dar cuenta a Dios. Se puso a multiplicar los instrumentos de salvación para los cristianos del interior, comentando la Escritura, sobre todo los profetas, sosteniendo a los monjes, por medio de meditaciones sobre el libro de Job, adoctrinando al clero secular mediante un Manual pastoral, e invitando a los laicos a una vida orientada toda ella hacia la salvación gracias al encuadramiento litúrgico (fue un gran organizador de procesiones y ceremonias) y por medio de la enseñanza moral. En cuanto a los pueblos de fuera, les envió misioneros: como los ingleses habían regresado al paganismo, mandó a Cantorbery una misión para comenzar la reconquista cristiana de Gran Bretaña. En cuanto a los italianos, les ofreció una hagiografía, y entre los padres italianos distinguió a un monje recientemente fallecido, Benito de Monte Casino, haciendo de él uno de los grandes santos de la cristiandad. Entre todos aquellos cristianos por salvar, ¿cómo no iba a haber muertos recuperables? La pasión escatológica de Gregorio iba a ejercerse también más allá de la muerte[42].

La aportación de Gregorio Magno a la doctrina del Purgatorio es triple. En sus *Moralia in Job*, sin dejar de aportar algunas indicaciones doctrinales, relata sobre todo pequeñas historias que introducen en escena a difuntos en trance de expiación antes del Juicio final. Y está finalmente la historia del rey godo Teodorico conducido al Infierno, que si bien no hace referencia a ningún lugar «purgatorio», podrá llegar a considerarse más tarde como una pieza primitiva del expediente sobre la localización terrena del Purgatorio.

Gregorio comenta, en los *Moralia in Job* (12, 13) el versículo 14,13 del *libro de Job, Quis mihi tribuat ut in inferno protegas me?* (que la Nueva Biblia Española traduce por: *¡Ojalá me guardaras en el Abismo*!, o sea *en*

[42] Sobre Gregorio Magno, C. DAGENS, *Saint Gregoire le Grand. Culture et expérience chretiennes,* París, 1977, 3.ª parte, «Eschatologie», pp. 345-429. A propósito de la escatología de Gregorio, ver también N. NILL, *Die Eschatologie gregors des Grossen,* Friburgo de Br., 1942. R. MANSELLI, «L'Eschatologia di S. Gregorio Magno», en *Ricerche di storia religiosa,* I, 1954, pp. 72-83.

el sheol, porque de lo que se trata es de este infierno judío). El problema que Gregorio trata de resolver es el siguiente: antes de la venida de Cristo era normal que los hombres fueran al infierno, puesto que se necesitaba la venida de Cristo para abrir de nuevo el acceso al Paraíso; pero los justos no debían caer en aquella parte del Infierno en que había torturas. Existen, en efecto, dos zonas en el Infierno, una superior para el descanso del justo y otra inferior para los tormentos del pecador.

«¿Quién me obtendrá la gracia de que me protejas en el infierno?» Que antes de la venida del Mediador entre Dios y el hombre, todo ser humano, por pura y segura que hubiera sido su vida, tuviese que descender a los calabozos infernales, eso es algo que no ofrece duda, una vez que el hombre que había caído por sí mismo no estaba en situación de alcanzar el descanso del paraíso mientras no viniera aquel, que a causa del misterio de su encarnación, había también de abrirnos el acceso al paraíso. He aquí por qué, después de la falta del primer hombre, según las palabras de la Escritura, se colocó a la puerta del edén una espada fulgurante; pero una espada de la que también está dicho que oscilaba, porque vendría el día en que podría también alejarse de nosotros. No queremos por tanto decir tampoco que las almas de los justos descendieran a los infiernos para verse retenidas en campos de suplicio. En el infierno hay un campo superior y un campo inferior, tal ha de ser nuestra fe; el campo de lo alto está prometido al descanso del justo, y el de abajo a los tormentos del pecador. De ahí también estas palabras del Salmista cuando la gracia de Dios vino a su encuentro: «Tú has arrancado mi alma del infierno inferior.» Así también, sabiendo que antes de la venida del Mediador descendería al infierno, el bienaventurado Job aspira a encontrar allí la protección de su creador a fin de permanecer lejos del campo de suplicios, en un lugar donde, de camino hacia el descanso, le sea ahorrada la vista de los castigos[43].

Un poco más adelante (*Moralia in Job,* 13, 53) Gregorio vuelve sobre el problema y lo profundiza a propósito de otro versículo de Job, 17-16: *In profundissimun infernum descendent omnia mea:*

«Todo cuanto hay en mí descenderá a las profundidades del infierno.» Es una afirmación constante que en los infiernos se retenía a los justos, no en los campos de suplicios, sino en el asilo superior del descanso: surge así ante nosotros un gran problema en torno al sentido de esta afirmación de Job: «Todo cuanto hay en mí descenderá a las profundidades del infierno.» Porque, si bien antes de la venida del Mediador entre Dios y el hombre, tenía que descender a los infiernos, también es evidente que no debía descender a las profundidades del infierno. ¿No será que da precisamente a la zona superior el nombre de profundidad del infierno? Porque, como sabemos, desde el punto de vista de las bóvedas del cielo, a la región de nuestra atmósfera puede denominársela correctamente un infierno. Por eso dice el apóstol Pedro, a propósito de los ángeles apóstatas que fueron precipitados desde las mansiones celestiales a esta atmósfera sombría: «No perdonó a los ángeles que habían pecado; sino que los empujó a las cadenas del infierno a fin de entregarlos al Tártaro y reservarlos para los suplicios del juicio.» Por tanto, si desde la perspectiva de las cimas del cielo, una atmósfera sombría semejante es un infierno, desde

[43] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job,* ed. A. Bocognano, 3.ª parte, París, Ed. du Cerf, «Sources chrétiennes», 1974, p. 167.

la perspectiva de la altura de esta misma atmósfera, también la tierra, que es una zona inferior a ella, puede denominarse un infierno profundo; sólo que entonces desde la perspectiva de la altura de esta misma tierra, la región del infierno que se halla encima de las otras moradas infernales puede recibir sin impropiedad el nombre de profundidad del infierno, ya que el referido asilo superior del infierno es a la tierra lo que ésta al aire y el aire al cielo[44].

Como hombre que es de realidades concretas, Gregorio se interesa por la geografía del más allá. El Infierno superior de que habla es el limbo del que habían hablado los Padres, pero durante el siglo XIII, cuando el Purgatorio sea ya una realidad y se le busquen referencias, los textos del Antiguo Testamento que hablan de la profundidad del infierno se interpretarán a la luz de la exégesis de Gregorio Magno.

En el libro IV de los *Diálogos* enseña Gregorio Magno algunas verdades fundamentales del cristianismo, en particular la eternidad del alma, la suerte en el más allá, la eucaristía, con ayuda de anécdotas –a veces de visiones– que él llama *exempla* y que anuncian los *exempla* del siglo XIII que habrán de vulgarizar la creencia en el Purgatorio. Se evoca la suerte de algunos difuntos después de la muerte mediante tres historias repartidas en dos capítulos. Historias que son respuesta a dos cuestiones fundamentales, la una en torno al fuego purgatorio y la otra sobre la eficacia de los sufragios por los muertos.

El diácono Pedro, interlocutor e intérprete de Gregorio, empieza por preguntarle: «Quiero saber si hay que creer que después de la muerte hay un fuego de purgación»[45]. Y Gregorio responde en primer lugar con una exposición dogmática basada en textos escriturados[46] el más importante de los cuales es el pasaje de la primera epístola de Pablo a los Corintios sobre la suerte de los diferentes materiales de las obras humanas. Las primeras referencias parecen probar que los hombres se encontrarán durante el Juicio final en el estado en que se hallaban al momento de la muerte. Pero el texto de Pablo parece significar «que hay que creer que a causa de ciertas faltas ligeras habrá un fuego purgatorio antes del juicio». Y Gregorio ofrece ejemplos de esta categoría de «pecados pequeños y mínimos»: la charlatanería constante, la risa inmoderada, el apego a los bienes privados, faltas todas ellas que, cometidas conscientemente o sin saberlo, por sus autores, pasarán aunque sean ligeras, sobre ellos después de la muerte, si no se han des-

[44] *Ibd.*, pp. 315-317.

[45] *«Discere velim, si post mortem purgatorius ignis esse credendus est».* Me he valido para este estudio de la edición de U. Moricca, «Grégoire le Grand», *Dialogi,* Roma, 1924, y he traducido los textos citados. Con posterioridad ha aparecido el tomo III de la excelente edición y traducción de A. de Vogüé, P. Antin, París, Ed. du Cerf, «Sources chrétiennes», 1980. El pasaje aquí comentado (IV, 41) se halla en las pp. 146-151. La historia de Pascasio (IV, 42), *ibid.*, pp. 150-155.

[46] Jn, 12, 55: Is, 49, 8; Pablo, 2 Cor, 6, 2; Ecl, 9, 10; Salmo 117, 1, Mt, 12, 32.

cargado de ellas en esta vida[47]. En cuanto a lo que quiso decir Pablo, es que si se ha construido con hierro, con bronce o con plomo, es decir si se han cometido «los pecados mayores y por consiguiente los más duros», estos pecados no podrán ser disueltos por el fuego mientras que en cambio si lo podrán ser los que son de madera o de paja, es decir «los pecados menudos y muy ligeros». Pero esta destrucción de los pecados pequeños por el fuego sólo podrá obtenerse después de la muerte si se la ha merecido durante esta vida mediante las buenas acciones.

Gregorio se sigue manteniendo por tanto en una postura muy agustiniana, aunque pone el acento sobre los pecados «ligeros, pequeños, mínimos» que procura precisar, y sitúa inequívocamente la acción del fuego después de la muerte, sin incluir en él las tribulaciones terrenas como Agustín tenía tendencia a hacer.

La novedad proviene sobre todo de la ilustración anecdótica. «Siendo yo todavía joven y laico, oí contar [una historia] a personas de edad y muy entendidas.» Pascasio, diácono de la sede apostólica del que se conserva una hermosa obra sobre el Espíritu Santo, fue un hombre de santa vida, dispensador de limosnas y olvidado de sí mismo. Pero durante el cisma que opuso a lo largo de más de diez años a partir de 498 a dos papas, Símaco y Lorenzo, Pascasio se mostró como un obstinado partidario del «falso» papa Lorenzo. A la muerte de Pascasio, un exorcista tocó su dalmática depositada sobre el ataúd y se curó inmediatamente. Mucho tiempo después de su muerte, Germán, obispo de Capua probablemente de 516 a 541, acudió a curarse a las aguas de una estación termal en los Abruzos, Angulum, cerca de la actual Città San Angelo. Y cuál no fue su sorpresa al encontrarse allí a Pascasio en el oficio de bañero. Le preguntó qué era lo que hacía allí. Y Pascasio le respondió: «La única razón por la que se me ha enviado a este lugar de castigo (*in hoc poenali loco*) ha sido la de haber tomado partido por Lorenzo en contra de Símaco, pero te suplico que ruegues al Señor por mí y podrás saber que has sido escuchado si cuando vuelvas no me encuentras aquí.» Germán hizo efectivamente ardientes plegarias y cuando volvió algunos días después, no encontró ya a Pascasio en aquellos parajes. Pero si Pascasio –añade Gregorio– pudo purgarse de su pecado después de la muerte, ello se debe ante todo a que no había pecado sino por ignorancia y, además, porque las generosas limosnas hechas en vida le habían granjeado el perdón.

La segunda cuestión teórica que Pedro le plantea a Gregorio tiene que ver con los sufragios por los difuntos:

[47] *«sed tamen de quibusdam levis culpis esse ante iuditium purgatorius ignis credendus est»*, *«hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est, sicut est assiduus ociosus sermo, immoderatus risus, vel peccatum curae familiaris»*. Al final del capítulo habla Gregorio del fuego de la futura purgación *«de igne futurae purgationis»*, de la posibilidad de salvarse por el fuego, *«per ignem posse salvari»* y una vez más de los *«peccata minima atque levissima quae ignis facile consumat»* (*Dialogi*, IV, 41).

«PEDRO: ¿Cuál es el medio para ayudar a las almas de los difuntos?

GREGORIO: Si se trata de faltas que no son indelebles después de la muerte, la ofrenda sagrada de la hostia saludable es por lo general de una gran ayuda para las almas, incluso después de la muerte, y se ve a veces a las almas de los difuntos al reclamarla.

»He aquí lo que el obispo Félix me ha asegurado saber de labios de un sacerdote muerto hace dos años, después de una santa vida. Pertenecía a la diócesis de Centum Cellae y ejercía, su ministerio en la iglesia de San Juan, en Taurina. Este sacerdote tenía la costumbre de lavarse, cada vez que su cuerpo lo exigía, en aquel lugar donde hay unas fuentes termales de las que emanan abundantes vapores, y pagaba cuidadosamente todos los servicios que recibía. Habiéndose repetido todos éstos con frecuencia, el sacerdote, al volver a los baños, se dijo un día: "No debo dar la impresión de ser un ingrato hacia este hombre que me ayuda a lavarme con tanta solicitud; tengo que traerle un regalo." Y trajo dos coronas de ofrendas. A su llegada, allí estaba el hombre que le prestó todos los servicios como de costumbre. El sacerdote se lavó, y luego, vestido de nuevo y a punto de partir, a guisa de la bendición, ofreció lo que había traído al hombre que le servía, rogándole que aceptara lo que le ofrecía con todo afecto. Pero éste le respondió con tristeza: "Padre, ¿por qué me das esto? Este pan es santo, y yo no puedo comerlo. Aquí donde me ves, yo fui en otro tiempo el dueño de estos lugares, pero a causa de mis faltas volví a ser enviado aquí después de mi muerte. Si quieres serme útil, ofrece este pan al Dios todopoderoso como intercesión por mis pecados. Sabrás que has sido escuchado cuando no vuelvas a encontrarme aquí.» Y dichas estas palabras, desapareció, revelando así que era en realidad un espíritu con apariencia humana. Durante toda una semana el sacerdote derramó lágrimas por aquel hombre, ofreció todos los días la hostia saludable, y cuando luego regresó a los baños no volvió a encontrarlo. He aquí bien a las claras la prueba de la utilidad para las almas del sacrificio de la ofrenda sagrada»[48], puesto que los mismos espíritus de los difuntos la solicitan de los vivos indicando a la vez en qué señales se conoce que han sido absueltos.

Gregorio añade a continuación otra historia. Tuvo lugar en su propio monasterio tres años antes. Vivía allí un monje llamado Justus, experto en medicina. Justus cayó enfermo sin esperanzas de curación y se vio asistido por su hermano carnal Copiosus, médico a su vez. Justus confió a su hermano que había ocultado tres piezas de oro y éste no pudo hacer otra cosa que informar a los monjes.

Los monjes hallaron efectivamente las piezas ocultas en medicamentos. Se lo refirieron a Gregorio y éste reaccionó con viveza porque la regla del monasterio estipulaba que los monjes habían de tenerlo todo en común. Gregorio, muy confundido, se preguntó qué podía

[48] GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 57, 1-7, de Vogüé-Antin, t. III, pp. 184-189.

hacer que fuese provechoso a la vez para «la purgación» del moribundo y para la edificación de los monjes. Les prohibió a éstos que respondieran a la llamada del enfermo, si les llamaba junto a él y ordenó a Copiosus dijera a su hermano que los monjes, conocedores de su acto, lo consideraban abominable, a fin de que se arrepintiera en su lecho de muerte. Y que una vez muerto, su cuerpo no se enterraría en el cementerio de los monjes, sino que sería arrojado a un estercolero y los monjes deberían arrojar sobre su cadáver las tres piezas de oro exclamando: «Guárdate tu dinero para tu perdición.» Todo ocurrió y se hizo como estaba previsto. Los monjes, aterrorizados, evitaron cualquier acción reprensible. Treinta días después de la muerte de Justus, Gregorio se puso a pensar con tristeza en los suplicios que estaría sufriendo el monje difunto y ordenó que, durante los treinta días siguientes, se celebrara cada uno una misa a su intención. Al cabo de los treinta días, el muerto se apareció a su hermano, por la noche, y le dijo que hasta aquel mismo día estaba sufriendo, pero que acababa de ser admitido a la comunión (de los elegidos). Se vio claramente que el difunto había escapado al tormento gracias a la hostia salvífica[49].

En su celo pastoral, Gregorio Magno comprendió perfectamente dos exigencias de la psicología colectiva de los fieles: la necesidad de testimonios auténticos, sostenidos por testigos dignos de fe, y la necesidad de indicaciones sobre la localización de las penas purgatorias.

En el primer aspecto las historias de Gregorio encierran tanta mayor importancia cuanto que se convertirán en el modelo de anécdotas con la ayuda de las cuales la Iglesia del siglo XIII difundirá la creencia en el Purgatorio, por fin existente y definido. Implican además la posibilidad de un control de la veracidad de la historia: la designación de un informador digno de fe, las precisiones de tiempo y de lugar. Y encierran un esquema susceptible de traslado a otros planos de convicción: el atractivo de un relato con las seducciones de la narración, una intriga, detalles excitantes, un «suspense», un desenlace sorprendente; las evidencias de algo sobrenatural palpable: visión y verificación del cumplimiento de la acción eficaz de los vivos. Volveremos a encontrar todo esto en la creencia en el verdadero Purgatorio, incluida la naturaleza de las relaciones entre vivos y muertos que interviene al arranzar a los difuntos de las pruebas purgatorias. Los vivos solicitados y eficaces han de ser allegados, o por parentesco carnal o por cercanía espiritual, de los difuntos en trance de purificación. Finalmente, en todas estas anécdotas queda confirmada la trilogía de los sufragios: preces, limosnas y, por encima de todo, sacrificio eucarístico.

La segunda originalidad de Gregorio está en haber situado, en dos de estas tres historias, el lugar de expiación acá abajo. Y un lugar en

---

[49] GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 57, 8, 17, de Vogüé-Antin, pp. 188-195. En esta historia no aparece el fuego para nada.

verdad sorprendente. Se trata en ambos casos de termas. Con genial intuición Gregorio designa un escenario particularmente digno de su elección: un aristócrata romano como él lo era escoge una de las construcciones más esenciales de la civilización romana superviviente, el ámbito por excelencia de la higiene y la sociabilidad antiguas. Además, un pontífice cristiano escoge un lugar en el que la alternancia de cuidados cálidos y cuidados fríos corresponden a la estructura de los lugares de purgación desde la más lejana antigüedad religiosa, cuyo heredero ha sido el cristianismo. Finalmente, en esta rara mezcla de lo sobrenatural y lo cotidiano, donde los bañeros son aparecidos y los vapores termales efluvios del más allá, no deja de revelarse un gran temperamento imaginativo.

Paradójicamente, la contribución más importante de Gregorio Magno a la génesis del Purgatorio será la más sacrificada en el siglo XIII por obra de la nueva creencia. Gregorio acreditó la idea de que el Purgatorio podía sufrirse en esta tierra, en los sitios en que se había pecado y que venían así a convertirse en lugares de castigo: uno era castigado donde había pecado, como el director de las termas regresado al escenario, no de sus crímenes, sino de sus pecadillos, transformados en «lugar penal» (*in hoc loco poenali*). La autoridad de Gregorio logrará que la idea de un Purgatorio en la tierra sea evocada todavía después del nacimiento del «verdadero» Purgatorio, pero sólo como una hipótesis poco verosímil, como una especie de curiosidad del pasado. Tomás de Aquino o Jacopo de Varazze, en la *Leyenda Dorada*, no dejarán de mencionarla aún. Pero en el siglo XIII la suerte del Purgatorio está ya decidida, y no tendrá como escenario los lugares cotidianos de la tierra, sino un ámbito especial, una región del más allá. En cuando a los muertos que están en el Purgatorio, sólo durante algunos instantes se les permitirá volver a la tierra a dejarse ver de los vivos. Cualquier actividad acá abajo les será severamente prohibida. El Purgatorio se habrá convertido en un lugar de encierro para los espectros.

A pesar de haber sido el último fundador del Purgatorio, Gregorio no atribuye a esta creencia más que un interés muy secundario. Para él sigue siendo lo esencial que en el día del Juicio no habrá más que dos categorías: los elegidos y los réprobos. Cada categoría abordará de dos maneras posibles su suerte eterna, después de un juicio directo o indirecto en el momento de la resurrección. «Unos son juzgados y perecen, otros no son juzgados pero perecen (también y de inmediato). (En la segunda categoría), unos son juzgados y reinan, otros no son juzgados pero reinan (también y de inmediato.)»

En otro capítulo, el XXXVII del libro IV de los *Diálogos*, traza Gregorio Magno una descripción que ya no es la del Purgatorio terreno, sino la del más allá. Un cierto Esteban muere inopinadamente en Constantinopla y, mientras se aguarda a embalsamarlo, su cuerpo permanece un noche insepulto y su alma es llevada a los infiernos donde visita numerosos parajes; pero, cuando se la presentan a Satanás, éste

anuncia que se han equivocado de muerto. El espera a otro Esteban, el herrero, y el primer Esteban retorna a la vida mientras muere efectivamente el herrero. Aquél había muerto durante un rato, luego se reanimó y visitó a su vez durante un breve instante los infiernos, haciendo de ellos una descripción detallada que le fue relatada a Gregorio. Había visto allí «un puente por debajo del cual corría un río negro y sombrío que exhalaba unos vapores de hedor intolerable»; una vez franqueado el puente había prados encantadores, flores, seres vestidos de blanco que paseaban en medio de una suave fragancia, mansiones llenas de luz y algunas construcciones doradas. Junto a las riberas del río se veían algunas mansiones, unas alcanzadas por la nube fétida, otras al abrigo del mal olor. El puente era una prueba: si un pecador pretendía pasarlo, caía en la corriente tenebrosa y fétida, mientras que en cambio los justos le franqueaban sin dificultad y llegaban a aquellos amenos parajes. Esteban había hablado también del puente en cuestión y relatado que cuando quiso atravesarlo, el pie se le había resbalado y había estado a punto de caer. Unos horribles hombres negros salidos del río tiraban de él hacia abajo asiéndole por las piernas, mientras que desde lo alto unos bellísimos personajes blancos tiraban de él sujetándole de los brazos. En medio de este combate se despertó. Comprendió perfectamente el sentido de su visión; pues si por una parte solía sucumbir a las tentaciones de la carne, por otra acostumbrada a dar grandes limosnas; su sensualidad tiraba hacia abajo, mientras que su beneficiencia lo hacía para arriba. Después de todo lo cual corrigió totalmente su vida.

Última pieza (o casi última, como podrá verse...) del repertorio. En el capítulo XXXI del libro IV de los *Diálogos*, refiere Gregorio una historia concerniente al Infierno, pero que jugará más adelante un papel en la historia del Purgatorio. Cuenta lo que le había relatado un cierto Juliano, benévolo «defensor» de la Iglesia romana, muerto siete años antes. Por los años del rey Teodorico (fallecido en 526), un pariente de Juliano que había ido a cobrar impuestos en Sicilia, naufragó a su regreso en las costas de la isla de Lipari y acudió a encomendarse a las preces de un eremita afamado que allí vivía. Éste dijo al náufrago: «¿Sabéis que ha muerto el rey Teodorico?» y, ante la incredulidad de su interlocutor, precisó: «Ayer a la hora de nona, en camisa y con los pies desnudos, con las manos atadas, entre el Papa Juan y el patricio Símaco lo llevaron a la vecina isla de Vulcano y lo arrojaron por la boca del cráter.» Una vez vuelto a Italia el pariente Juliano, se enteró de la muerte de Teodorico y, como éste había enviado injustamente a la muerte al papa Juan y al patricio Símaco, a aquél le pareció normal que Teodorico hubiera sido llevado al fuego (eterno) por aquellos a quienes había perseguido.

El legendario castigo de Teodorico es una de las piezas que han de clasificarse en el expediente de la utilización polítiica del más allá.

La amenaza con las penas del más allá a un dirigente laico ha sido

un poderoso instrumento en manos de la Iglesia. Mostrar en el fuego del castigo a un muerto ilustre confiere a semejante amenaza un valor de testimonio y un relieve incomparable. El aspecto imaginario del más allá ha sido un arma política. Pero Gregorio Magno no dispone aún más que del Infierno. Y el recurso a esta arma extrema sólo puede emplearse en casos extremos. El Purgatorio en cambio permitirá modular la amenaza.

Otro signo precursor hay en esta versión: esta entrega del rey perseguidor de los cristianos al fuego del infierno se lleva a cabo en un volcán y en Sicilia. La Edad Media no dejará de acordarse de esta boca de fuego en la que pretenderá ver una de las bocas del Purgatorio.

3

LA ALTA EDAD MEDIA: ESTANCAMIENTO DOCTRINAL Y ENSANCHAMIENTO VISIONARIO

Entre Gregorio Magno y el siglo XII –o sea durante cinco siglos– apenas si progresa el esbozo del Purgatorio. Pero el fuego está siempre presente; y si, en el plano teórico, no hay novedades teológicas, en el ámbito de las visiones y los viajes imaginarios al más allá, en el terreno litúrgico, se dibuja un espacio en el que arde el fuego purgatorio y las relaciones entre los vivos y los muertos se vuelven más estrechas.

¿Por qué, pues, interesarse por una época como ésta en la que no ocurre gran cosa en las concepciones del más allá?

No se trata de sacrificar en honor de la tradición de la exposición cronológica. Al contrario, me gustaría poder demostrar aquí que el tiempo de la historia no es uniformemente acelerado ni encierra una finalidad. Son cinco siglos –por lo que a nosotros respecta– que constituyen un largo período de aparente estancamiento de la reflexión sobre el más allá.

De todo ello se derivan dos malentendidos con los que puede acabar encontrándose el lector.

El primero podría surgir del aparente batiburrillo de los textos que se citan. Traeré a colación, lo mismo a ciertos grandes nombres del pensamiento cristiano de entonces –Alcuino, Juan Escoto, Rabano Mauro, Rathier de Verona o Lanfranco– que no llegaron a decir nada de particular sobre nuestro tema, pero cuyo laconismo no deja de ser significativo, que textos de segunda o tercera categoría que, en cambio, pondrán mejor de relieve lo que continúa vivo e incluso, a veces, se anima y rebulle un poco. Unos y otros, cada uno a su manera, atestiguan la situación en que se halla el pensamiento del más allá.

El lector podrá tener también la sensación de que estoy quemando incienso ante un defecto que yo mismo denuncio: no retener de un conjunto heterogéneo de textos sino lo que parece prefigurar el Purgatorio, como si su génesis estuviese madurando irrevocablemente bajo tal apariencia de inmovilismo. Si los más allá de este período no pasan de ser

unos simples precursores del Purgatorio, ello no se ha de atribuir a que no hayamos creído necesario extendernos sobre tales textos, salvo alguna mediocre excepción, o a que se impusiera la advertencia de lo que, bien para volverle la esplada, bien para anunciarlo, no hacía sino evocar el futuro Purgatorio. Cuando un texto sorprendente como la visión de Wetti hace surgir otro mundo lleno de furor y de ruido, pero en el que apenas si se anuncia el futuro Purgatorio, no he dejado de relatarlo con algún detalle porque de lo que se trata ante todo es de ver cómo funcionaba lo imaginario del más allá en la alta Edad Media.

Pero sigue siendo cierto que en relación con mi propósito este amplio período sólo posee virtudes negativas.

Es posible seguir en él la constitución de un material imaginario, ver cómo se enriquece y se decanta. Incluso en un texto de sólo algunas líneas, como la visión de Sunniulf contada por Gregorio de Tours, puede verse cómo se incrusta en la memoria la imagen de la inmersión de los muertos torturada hasta diversos niveles del cuerpo, o la del puente estrecho. En cambio hace también su aparición una imagen que no va a tener éxito: la de un más allá —enjambre— en el que las almas de los difuntos giran en torbellino y se adensan como abejas.

Se deja ver aquí también el inicio de la formación de un sistema entre las diversas unidades imaginarias. Fursy, según Beda, trae de su viaje al más allá las señales físicas que serán más tarde la prueba de la existencia de un Purgatorio del que se puede regresar —creencia que presidirá, a fines del siglo XIX, la reunión de los objetos que pueden verse hoy todavía en el *Museo del Purgatorio* en Roma—. En la visión de Drythelm, también según Beda, los elementos de la geografía del más allá se organizan como un itinerario, como una serie lógicamente orientada de lugares, como una travesía construida.

Aparecen en fin, acá o allá, algunas pre-definiciones teológicas o morales, por ejemplo en lo concerniente a la tipología de los pecados.

Sobre todo, se desarrolla de manera casi ininterrumpida una serie de visiones y de viajes al más allá, nutrida de reminiscencias apocalípticas, pero marcada con el sello monástico y destinada a un nuevo auditorio más inclinado a lo pintoresco que a las iluminaciones. El Purgatorio tendrá que hacerse con un lugar en el seno de estos paisajes que se imprimen en la memoria de clérigos y fieles.

El período carolingio en su más amplio sentido es también el momento de un gran renacimiento litúrgico. ¿Experimenta entonces la liturgia de difuntos unas transformaciones ligadas a nuevas concepciones del más allá y de la suerte de las almas de los muertos?

EL MÁS ALLÁ AGUSTINIANO DE TRES ESPAÑOLES

Por lo que hace a obras exegéticas y dogmáticas en las que se encuentran alusiones al futuro Purgatorio, bien a propósito de los últi-

mos tiempos y el fuego de purgación, bien en torno a los sufragios por los difuntos, empezaré por fijarme en tres obispos españoles de los siglo VI y VII: Tajón de Zaragoza, el célebre Isidoro de Sevilla, uno de los padres de la cultura medieval, y Julián de Toledo.

En el capítulo XXI del libro V de sus *Sententiae* (*PL*, 80, 975), Tajón de Zaragoza, al comentar el texto paulino de la primera carta a los Corintios, repite en unas pocas líneas la doctrina de Agustín y Gregorio Magno, aunque sin nombrarlos: «Aunque pueda entenderse lo que escribió el gran predicador como si se refiriera al fuego de la tribulación en esta vida, cabe también aplicarlo al fuego de la futura purgación, con tal de no echar en olvido el hecho de que dijo que uno podía salvarse por el fuego, no si había levantado sobre aquel fundamento hierro, bronce o plomo, es decir pecados mayores (*peccata maiora*), sino madera, heno o paja, es decir pecados mínimos (*minima*) y muy ligeros (*levissima*) que el fuego consume con facilidad. Pero hay que tener en cuenta que, incluso por lo que respecta a los pecados mínimos, no se obtendrá la purgación más que si se la ha merecido en esta vida mediante buenas acciones.»

Isidoro de Sevilla abordó sobre todo el problema en el tratado *Sobre los oficios eclesiásticos* (*De ecclesiasticis officiis*) a propósito de los sufragios. Citando el versículo de Mateo sobre la remisión de los pecados en el siglo futuro (Mateo, XII, 32) y el texto de san Agustín sobre las cuatro especies de hombres (*La Ciudad de Dios*, XXI, 24), afirma que a algunos sus pecados se les perdonarán y «purgarán mediante un fuego de purgación» [1].

Por lo que hace a nuestro propósito, el más interesante de estos tres prelados es Julián de Toledo. Ante todo, es un verdadero teólogo; y luego su *Prognosticon* es un verdadero tratado de escatología muy detallado. Todo el libro segundo está consagrado al estado de las almas de los difuntos antes de la resurección de los cuerpos. En cambio su pensamiento apenas si ofrece alguna originalidad, porque se basa esencialmente en san Agustín.

Julián distingue dos paraísos y dos infiernos. Los dos paraísos son el terreno y el celestial, y este último, como pensaron Ambrosio, Agustín y Gregorio, se identifica con el seno de Abrahán. Hay también dos infiernos, como enseñó san Agustín, si bien evolucionó en su doctrina (Julián revela su sentido crítico e histórico). Piensa Julián en un principio que hay un infierno sobre la tierra y otro bajo ella; pero más tarde, al comentar la historia del pobre Lázaro y el rico epulón, advierte que los dos infiernos se hallán más bien bajo la tierra, uno de ellos encima y el otro debajo. «Por tanto, concluye Julián, es posible que haya dos infiernos, uno en el que descansan las almas de los justos y otro en el que se atormenta a las de los impíos». Luego, siempre con la ayuda de san Agustín, explica, incluso con razones filológicas, por qué se estima que los infiernos son subterráneos.

[1] *«et quodam purgatorio igne purganda»* (*PL*, 83, 757).

A continuación expone diversas opiniones sobre la cuestión de saber si las almas de los santos (justos perfectos) van directamente después de su muerte al cielo o si se quedan en ciertos «receptáculos». A partir del descenso de Cristo a los infiernos, éstos quedaron cerrados y los justos van directamente al cielo. Del mismo modo, las almas de los inicuos van inmediatamente al Infierno y de éste no se sale nunca más. Una digresión trata de precisar que después de la muerte del cuerpo el alma no queda privada de sentido y, una vez más con el apoyo de san Agustín (*De Genesi al litteram,* XII, 33), afirma Julián que el alma posee una «semejanza de cuerpo» *(similitudo corporis)* que le permite experimentar el descanso o los tormentos. Y es así como el alma puede llegar a verse torturada por el fuego corporal. Eso es lo que ocurre en el Infierno, si bien no todos los condenados sufren de la misma manera: su tormento es proporcional a la gravedad de su falta, exactamente como en este mundo los seres humanos vivos sufren más o menos a causa del ardor del sol. Finalmente, hay que admitir, como enseñaron Pablo, Agustín y Gregorio, que hay después de la muerte un fuego de purgación. Haciendo suyos los términos de Gregorio Magno, Julián explica que este fuego purga los pecados pequeños y mínimos tales como la constante charlatanería, la risa inmoderada o el exceso de apego a los bienes particulares. Es un fuego más terrible que cualquier dolor terreno y su suavización sólo es posible si se la ha merecido mediante acciones buenas. Se trata de un fuego purgatorio diferente del fuego eterno de la gehenna, tiene lugar antes del Juicio final y no después –y Agustín es de la opinión que se inicia incluso con la tribulación terrena–. Así como los condenados son torturados en proporción con la gravedad de sus pecados, los purgados no permanecen en el fuego sino el tiempo que les corresponde de acuerdo con la importancia de sus imperfecciones. La escala de equivalencias no se expresa aquí en intensidad sino en duración de las penas: «según que hayan amado más o menos los bienes perecederos, alcanzarán la salvación antes o después».

Se trata de la exposición más clara y más completa de la alta Edad Media en torno al futuro Purgatorio, basada en los textos escriturísticos –sobre todo neotestamentarios– y patrísticos[2].

OTROS MÁS ALLÁ «BÁRBAROS»

Hay dos testimonios, procedentes de diferentes regiones cristianas «bárbaras», y obra tanto de la jerarquía episcopal como del mundo mo-

[2] JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon,* libro II, *PL,* 96, 475-498. El *ignis purgatorius* ocupa las columnas 483-486. La importancia de Julián de Toledo en relación con la puesta a punto de la doctrina del Purgatorio en el siglo XII, en particular de Pedro Lombardo, ha sido estudiado por N. WICKI, *Das* «Prognosticon futuri saeculi» *Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus.*

nástico, que manifiestan el interés de las nuevas cristiandades por el más allá, aunque sin aportar nada de notable originalidad.

En Irlanda

Se pensó durante mucho tiempo que el autor del *Libro sobre el orden de las creaturas (Liber de ordine creaturarum)* había sido Isidoro de Sevilla. Manuel Díaz y Díaz ha demostrado recientemente que se trata de un anónimo irlandés del siglo VII. Es un tratado apoyado en el Génesis y que habla de Dios, de las creaturas espirituales y de las corporales. Los cuatro últimos capítulos están dedicados a la *naturaleza de los hombres* (cap. XII), a la diversidad de los *pecadores y el lugar de las penas* (cap. XIII), al *fuego purgatorio* (cap. XIV), y a *la vida futura* (cap. XV).

Se puede por tanto tener la impresión de que el autor del tratado tiene una visión tripartita del más allá: infierno, «purgatorio» y paraíso. Pero semejante división no existe más que en algunos manuscritos, mientras que en la continuidad del texto no está tan netamente marcada la división[3]. Pero sobre todo, sucede que la concepción arcaica del autor del tratado excluye prácticamente la idea de un triple más allá. Sus ideas nos las expone desde el comienzo del capítulo sobre la diferencia de condición de los pecadores. Hay dos grandes categorías de pecadores; aquellos cuyos pecados *(crimina)* pueden purgarse mediante el fuego del juicio, y aquellos otros que serán castigados con la pena del fuego eterno. Entre estos últimos, algunos serán condenados inmediatamente sin juicio alguno, mientras que otros lo serán después de un juicio. El fuego es por tanto el del juicio; antes de éste no hay fuego alguno. Esta manera de entender las cosas se confirma en el capítulo XIV.

Los que habrán de disfrutar del «eterno refrigerio» *(refrigerium aeternum)* después de la purgación serán aquellos que hayan llevado a cabo lo que más adelante se denominará obras de misericordia. Serán bautizados por el fuego, mientras que los otros serán consumidos por el fuego inextinguible. La exégesis de la primera carta de san Pablo a los Corintios lleva al autor del *Liber* a precisar el género de pecados que sólo denomina negativamente, «aquellos que no son muy perjudiciales, por más que no sean tampoco muy constructivos: "el uso inútil del

[3] *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*, ed. M. Cecilio Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, 1972. Una sola objeción: La excelente edición de Manuel Cecilio Díaz y Díaz tiene tendencia a presentar la obra de una manera un tanto anacrónica. En el estudio de la estructura, p. 29, decir *infierno (cap. XIII) purgatorio (cap. XIV) y gloria (cap. XV-XVI)* equivale a forzar el texto. Del mismo modo, la traducción del capítulo XIV, cuyo título en los manuscritos, cuando lo hay, es el *de igne purgatorio*, «sobre el fuego purgatorio», es en español *del purgatorio*, título doblemente enfadoso, ante todo porque habrá que aguardar aún cinco siglos para que exista el Purgatorio, y luego porque este tratado se halla netamente retrasado con respecto a la evolución general que habrá de desembocar en el Purgatorio.

matrimonio legítimo, el exceso en la comida, el placer exagerado por las futilidades, la cólera llevada hasta excesos de lenguaje, el interés exagerado en los asuntos personales, la asistencia descuidada a las oraciones, el levantarse tarde, las explosiones de risa, el abandono excesivo al sueño, la retención de la verdad, las habladurías, la obstinación en el error, sostener lo falso por verdadero en las cosas que no conciernen a la fe, olvidarse de los deberes pendientes, o tener los vestidos en desorden"»[4], pecados todos ellos que innegablemente pueden purgarse por el fuego. Una última observación: este fuego purgatorio es más duradero y terrible que cualquier tormento que pueda imaginarse acá abajo.

Ya a comienzos del siglo VII, había dado el irlandés san Columbano (muerto en 615), misionero del monaquismo en el continente, una visión resumida de la existencia humana desde el nacimiento a la eternidad, en la que se atribuía al fuego su lugar correspondiente, un fuego que, sin nombrársele, era un fuego purgatorio, o al menos probatorio, ya que se situaba *antes* del juicio, sólo que, según parece, entre la resurreción y el juicio.

«He aquí el desenvolvimiento de esta miserable vida humana: de la tierra, sobre la tierra, a la tierra, *de la tierra al fuego, del fuego al juicio*, del juicio, o bien a la gehenna, o bien a la vida [eterna]; en efecto tú has sido creado de la tierra, tú pisas la tierra, tú irás a parar a la tierra, tú te levantarás de la tierra, tú serás probado en el fuego, tú aguardarás el juicio, y te encontrarás en seguida o con el suplicio eterno o con el reino eterno.» Y a continuación habla de nosotros, los hombres, que «creados de la tierra, y después de un breve tránsito, regresando casi inmediatamente a ella, y luego por segunda vez, por orden de Dios, devueltos y proyectados por ella, seremos, al fin de los tiempos, probados a través del fuego que en un cierto modo disolverá la tierra y el fango; y si hay oro o plata o algún otro material terreno útil, lo pondrá de manifiesto, después que se haya fundido la moneda falsa»[5].

En Galia

El famoso san Eloy, obispo de Noyon (muerto en 659), después de haber recordado en una homilía la distinción entre pecados mortales

[4] Como observa sensatamente M. C. Díaz y Díaz, estos «pecados» tienen sentido sobre todo en un medio monástico.

[5] SAN COLUMBANO, *Instructiones*, *Instructio IX. De extremo iuditio*, *PL*, 246-247: *Videte ordinem miseriae humanae vitae de terra, super terram, in terram, a terra in ignem, de igne in iuditium, de iuditio in gehennam, aut in vitam: de terra enim creatus es, terram calcas, in terram ibis, a terra surges, in igne probaberis, iuditium expectabis, aeternum autem post haec supplicium aut regnum possidebis, qui de terra creati, paululum super eam stantes, in eamdem paulo post intraturi, eadem nos iterum, iussu Dei, reddente ac proiiciente, novissime per ignem probabimur, ut quadam arte terram et lutum ignis dissolvat, et si quid auri aut argenti habuerit, aut caeterorum terrae utilium paracarassimo [paracaximo], liquefacto demonstret.*

(crimina capitalia) y pecados menudos *(minuta peccata)* y estimado que había pocas posibilidades de que las limosnas, por generosas que fuesen, o incluso aunque fueran cotidianas, bastaran para hacerse perdonar los pecados mortales, pone de relieve la existencia de los dos juicios y el fuego de purgación:

«Leemos en efecto en la Sagrada Escritura que hay dos juicios: uno de ellos mediante el agua del diluvio (Gén, 7) que prefiguró el bautismo mediante el cual hemos sido purificados de todos los pecados (1 Pe, 3); y el otro, perteneciente al futuro, mediante el fuego, cuando Dios venga a juzgar, a propósito del cual dice el Salmista: "Llega nuestro Dios, y no se callará. Ante él, un fuego devorador; en torno de él, una violenta tempestad" (Sal 50, 3); como una tempestad, pone a prueba a aquellos que consume el fuego. Lavémonos de todas las suciedades de la carne y del espíritu, no sea que nos abrasen el fuego eterno o este fuego transitorio; de este fuego del juicio de Dios, dice el Apóstol: "Este fuego someterá a prueba la calidad de la obra de cada uno" (1 Cor, 3, 13). No cabe duda que se refería en este pasaje al fuego purgatorio. Los impíos, los santos y los justos sentirán este fuego de manera diferente. A los impíos se los precipitará desde el tormento de este fuego a las llamas del fuego perpetuo; en cambio los santos que resuciten en sus cuerpos sin mancha alguna de pecado por haber construido sobre el fundamento que es Cristo con oro, plata y piedras preciosas, o sea con el sentido brillante de la fe, la palabra resplandeciente de la salvación y las obras preciosas, triunfarán sobre este fuego con tanta mayor facilidad cuanta más grande haya sido la pureza en el amor y en la fe que hayan puesto en esta vida en la observancia de los mandamientos de Cristo. Quedan por tanto los justos culpables de pecados menudos que construyeron sobre el fundamento que es Cristo con heno, leña o paja, que designan la diversidad de pecados de escasa importancia de los que no están aún suficientemente purificados y que no serán por tanto dignos de la gloria de la ciudad celestial. Después que hayan pasado por este fuego, cuando el día del Juicio final se haya consumado, cada uno de ellos según sus méritos será condenado o coronado. Éste es por tanto el día, queridos hermanos, en el que hemos de pensar intensamente...»[6].

Texto notable por su división de la humanidad en tres categorías y no en cuatro, dentro de la tradición agustiniana. Pero el texto nos llama la atención sobre todo porque expresa una concepción «arcaica» del fuego de purgación que sitúa en la época del Juicio final, prolongado a lo largo de un día interminable. Más aún, Eloy parece dejarle al fuego el cuidado de llevar a cabo la separación entre santos, impíos y justos, y no garantiza a estos últimos el Paraíso después de haber sido sometidos a prueba. El «suspense» durará hasta el fin.

[6] *PL*, 87, cols. 618-619.

En Germania

Es interesante ver las instrucciones dadas, hacia 732, por el papa Gregorio III a san Bonifacio, que le había preguntado sobre la conducta conveniente con los germanos que habían permanecido paganos o se habían convertido sólo hacía poco tiempo: «Me preguntas también si se puede hacer ofrendas por los muertos. He aquí la postura de la Santa Iglesia: cualquiera puede hacer ofrendas por sus difuntos si fueron verdaderos cristianos y el sacerdote puede celebrar su memoria. Y por más que todos estemos sometidos al pecado, conviene que el sacerdote no celebre la memoria ni interceda sino por los difuntos católicos, puesto que por los impíos, aun cuando hayan sido cristianos, no se permite obrar así»[7].

Si bien aquí no se habla explícitamente de sufragios ni se hace alusión al fuego de purgación, es significativo ver cómo se afirma con vigor, en el corazón de un país y en período de misión, la distinción entre la utilidad (y por tanto el deber) de las ofrendas por los muertos «verdaderamente cristianos» y la inutilidad (y por tanto la prohibición) de las ofrendas por los difuntos «impíos», incluso cristianos.

En Gran Bretaña

Por la misma época, en Gran Bretaña, un monje célebre, Beda, cuyo capital papel en la elaboración de la geografía del más allá a través de las visiones y los viajes imaginarios se verá más adelante, subraya en sus *Homilías* (entre 730 y 735) la importancia de los sufrimientos para los difuntos, y nombra a su vez, explícitamente, el fuego de purificación. Los apóstoles, los mártires, los confesores, etc., irán, nos dice, entre la muerte y la resurrección al *seno del Padre,* que hay que entender como el «secreto del Padre» *(secretum Patris),* un *sinus Patris* asimilado a la casa del Padre *(domus Patris)* del Evangelio de Juan (14, 2), sin alusión alguna al seno de Abrahán. Y prosigue:

«Asimismo los numerosos justos que hay en la Iglesia, después de la disolución de la carne son recibidos en seguida en el bienaventurado descanso del Paraíso donde aguardan con gran alegría, en medio de grandes coros de almas jubilosas, el momento en que se recuperarán sus cuerpos y se presentarán ante la faz de Dios. Pero algunos que, a causa de sus buenas obras, están predestinados a la suerte de los elegidos a causa sin embargo de algunas acciones malas con las que salieron manchados del cuerpo, son alcanzados después de la muerte por las llamas del fuego de purgación a fin de ser severamente castigados. O bien quedan sometidos a la purificación de sus vicios hasta el día del juicio por obra de la prolongada prueba *(longa examinatione)* de este

[7] *PL*, 89, col. 577.

fuego, o bien gracias a las plegarias, las limosnas, los ayunos, los llantos y las ofrendas eucarísticas de sus fieles amigos se ven libres de las penas y alcanzan también el descanso de los bienaventurados»[8].

Beda define por tanto perfectamente a los condenados al fuego de purgación y afirma con vigor el poder de los sufragios de los vivos y de la red de fieles amigos, pero sobre todo muestra con claridad el mecanismo del tiempo del «Purgatorio»: la posibilidad de las reducciones debidas a los sufragios dentro de una duración máxima entre la muerte y la resurrección. Por el contrario, no menciona para nada la localización del fuego y de las penas purgatorias.

INDIFERENCIA Y TRADICIONALISMO CAROLINGIOS Y POSCAROLINGIOS

La Iglesia carolingia se interesa poco por el fuego purgatorio y no lleva a cabo niguna innovación.

Alcuino (muerto en 804), el gran maestro anglosajón inspirador de la política cultural de Carlomagno, al comentar en su tratado *Sobre la fe en la Santa Trinidad (De fide Sanctae Trinitatis)* la primera epístola de san Pablo a los Corintios (3, 13), asimila el fuego del juicio *(ignis diei iuditii)* al fuego purgatorio *(ignis purgatorius)*. Éste, según él, lo experimentan de diferente manera los impíos, los justos y los santos. Los impíos serán abrasados eternamente por el fuego; los santos, aquellos que han construido con oro, plata y piedras preciosas, pasarán sin daño a través del fuego como los tres jóvenes hebreos en el horno (Daniel, III). Y están finalmente «algunos justos culpables de ciertos pecados menudos, por haber construido sobre el fundamento, que es Cristo, con heno, leña y paja, que serán purificados por el ardor de este fuego de sus pecados, con lo que se habrán hecho dignos de la gloria de la felicidad eterna». Habiendo pasado todos ellos por este fuego transitorio *(ignis transitorius)*, los unos irán a la condenación, los otros al premio, y los primeros serán atormentados más o menos según su grado de maldad, mientras que los segundos serán más o menos recompensados de acuerdo con su grado de santidad. Punto este último sobre el que Alcuino es impreciso y se siente embarazado[9].

Otra gran figura de la Iglesia y la cultura carolingias, Rabano Mauro, abad de Fulda y arzobispo de Maguncia (muerto en 856), el maestro intelectual de Germania, se entrega en su comentario de las epístolas de san Pablo a una vasta reflexión teológica sobre el fuego. Para él, el fuego del que se habla en la primera carta a los Corintios es el fuego del juicio. Hace desaparecer los incumplimientos de la regla (*illicita,* las cosas ilícitas) que pueden cometerse sin por ello dejar de tomar a Cris-

[8] *PL,* 94, col. 30.

[9] *De fide Sanctae Trinitatis,* III, 21; *PL,* 101, 52.

to como fundamento, como por ejemplo la complacencia ante las delicias de este mundo, o los amores terrenos que, en el caso de las relaciones conyugales, no son condenables. El fuego de la tribulación *(tribulationis ignis)* hace desaparecer todo esto abrasándolo. Pero con respecto a quienes han construido con leña, heno o paja, «no es increíble que ocurran cosas así después de esta vida, y nos podemos preguntar si no es éste el caso; de manera abierta y oculta algunos fieles pueden salvarse a través del fuego antes o después según que hayan amado más o menos los bienes perecederos»[10].

Se advierte aquí por tanto, como en Beda, la presencia de un elemento importante del sistema del futuro Purgatorio: la situación de la purgación entre la muerte y el juicio y la posibilidad de una prolongación mayor o menor de esta purgación que no tiene por qué durar necesariamente todo el tiempo del intervalo.

Pascasio Radberto, abad de Corbie (muerto en 860), a partir del pasaje del Evangelio de Mateo sobre el bautismo por el fuego, expone una teología del fuego aún más desarrollada; examina sus diferentes aspectos y funciones y culmina en una evocación del *fuego del amor (ignis charitatis)* y del *fuego del amor divino (ignis divini amoris)*. Considera las varias significaciones posibles de este fuego:

«Tal vez sea preciso, como algunos quieren entender [la frase]: *él mismo os bautizará en el Espíritu Santo y el fuego,* con la significación de la indentidad entre el Espíritu Santo y el fuego, lo que aceptamos, porque Dios es un fuego que consume. Pero como hay una conjunción de coordinación, no parece que se esté hablando de una sola y misma cosa. De ahí la opinión de los que creen que se trata del fuego purgatorio que en la actualidad nos purifica por el espíritu Santo y luego, si queda alguna mancha de pecado, nos purifica por combustión a través del fuego de la conflagración (o sea del juicio). Pero si es así de veras, hay que creer que se trata de los pecados más ligeros y mínimos, porque es impensable que vayan a escapar todos a los castigos. De ahí la frase del apóstol: «"El fuego pondrá a prueba la obra de cada uno"»[11].

Se ha atribuido a Haymon de Halberstadt (muerto en 853) el discurso más articulado sobre el fuego purgatorio en la época carolingia. Aborda el tema en dos ocasiones, en el tratado *Sobre la diversidad de los libros (De varietate librorum)* y en un comentario de las epístolas de san Pablo que algunos han atribuido a Remigio de Auxerre. Los puntos de vista de Haymon son, de hecho, una mezcla ecléctica de lo escrito antes de él, y están muy marcados por las ideas de Agustín y de Gregorio Magno (a quienes no se nombra) –al mismo tiempo que repiten a veces palabra por palabra la síntesis de Julián de Toledo, de dos siglos antes–. Hay que creer, según Haymon, en un fuego purgatorio anterior al juicio que actúa sobre los pecados ligeros, pequeños o mínimos. Hay

[10] *Enarrationes in espistolas Pauli, PL,* 112, cols. 35-39.
[11] *Expositio in Mattheum,* II, 3; *PL,* 120, 162-166.

dos fuegos, uno de ellos purgatorio (y temporal), el otro eterno (y punitivo). La duración de la purgación por el fuego puede prolongarse más o menos en proporción con la importancia del apego a los lazos transitorios. Algunos sufren las penas después de la muerte, otros en esta vida. Es falso que sea posible salvarse a través del fuego purgatorio si, en esta vida, se ha tenido solamente fe sin haber realizado buenas obras. La Iglesia puede suplicar con eficacia por quienes sufren las penas purgatorias. Hay dos categorías de justos, los que disfrutan inmediatamente después de la muerte del descanso paradisíaco, y aquellos que tienen que ser castigados por las llamas del fuego purgatorio y que permanecen en él hasta el día del juicio, o bien pueden verse libres antes por las preces, limosnas, ayunos, llantos y ofrendas de misas de los fieles que son sus amigos[12]. Esta nota de solidaridad entre muertos y vivos, heredera-da sin duda de Beda, es la única originalidad –por lo que hace a la forma, no al fondo, que es tradicional– de Haymon de Halberstadt.

Atton de Verceil (muerto en 961) ofrece en su comentario de las epístolas de san Pablo una interpretación muy tradicional y muy agustiniana (cita por lo demás a san Agustín en numerosas ocasiones) de la primera epístola a los Corintios. Pero hay en él una particularidad y una novedad. La particularidad consiste en suponer que lo que habrá de ser puesto a prueba y juzgado (por el fuego purgatorio y más en general, durante el juicio), será esencialmente la ortodoxia doctrinal, la *doctrina,* más que las costumbres y los sentimientos. Por otra parte, junto a los pecados ligeros aparece el epíteto *venialia,* veniales, que se opone a los pecados capitales, pero como parte de una enumeración, de modo que la oposición sistemática pecados veniales-pecados mortales (o capitales) no se precisará hasta el siglo XII[13].

Ni siquiera el original Rathier de Verona, imbuido de cultura clásica y formado en las escuelas lotaringias, tiene gran cosa que decir sobre el fuego purgatorio. Lo poco que dice es un mensaje de rigor: no hay posibilidad de hacer méritos después de la muerte. En cuanto a la existencia de penas purgatorias después de la muerte, nadie ha de contar demasiado con ellas, porque no valen para los pecados criminales, sino tan sólo para los pecados más ligeros, los designados como leña, heno y paja[14].

---

[12] *De varietate librorum,* III, 1-8, en *PL,* 118, 933-936. El comentario de san Pablo 1 Cor, 3, 10-13, se encuentra en *PL,* 117, 525, 527.

[13] *Expositio in epistolas Pauli, PL,* 134, 319-321. El paisaje referente a los pecados contrapuestos es el siguiente: *«attamen sciendum quia si per ligna, fenum et stipulam, un beatus Augustinus dicit, mundanae cogitationes, et rerum saecularium cupiditates, apte etiam per eaden designantur levia, et venialia, et quaedam minuta peccata, sine quibus homo in hac vita esse non posset. Unde notantum quia, cum dixisset aurum, argentum, lapides preciosos, non intulit ferrum, aes aut plumbum, per quae capitalia et criminalia peccata designantur* (col. 321).

[14] RATHIER DE VERONA, *Sermo II De Quadragesima, Pl,* 136, 701-702: *Mortiu enim ndhil omnino faciemus, sed qui fecimus recipiemus. Quoi et si aliquis pro noblis aliquid fecerit boni, et si non proderit nobis, proderit illi. Deillis vero purgatoriis post obitum poenis, nemo sibi blandiatur, monemus, quia non sunt statutae criminibus, sed peccatis levioribus, quae utique per ligna, fenum et stipula indesignantur.* Sobre este sorprendente personaje, más liejés que veronés, ver *Raterio di Verona,* Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, X, Todi, 1973.

Incluso el propio Lanfranco, que da un prestigio incomparable a fines del siglo XI a la escuela de la abadía de Bec-Hellouin en Normandía, de la que es abad antes de llegar a ser arzobispo de Cantorbery, se siente poco inspirado en su comentario a la primera epístola a los Corintios cuando se ocupa del pasaje concerniente a la prueba por el fuego. El fuego purgatorio es para él indudablemente el del juicio, y da a entender que, en estas condiciones, el fuego del juicio durará hasta que se hayan purificado aquellos que han de salvarse[15].

A pesar de sus funciones oficiales en la escuela del palacio en tiempo de Carlos el Calvo, el irlandés Juan Escoto Erigena fue un espíritu aislado, casi ignorado por los teólogos medievales, incluso antes de su condena, más de dos siglos después de su muerte, por el concilio de París (1210). Pero en la actualidad goza de un gran favor entre los historiadores de la teología y la filosofía. Tampoco él se detuvo en el fuego purgatorio. La historia del pobre Lázaro y el rico epulón le inspira la reflexión de que hace pensar que las almas, no sólo mientras viven en el cuerpo, sino también una vez que están privadas de la vida carnal, pueden solicitar la ayuda de los santos, bien para verse completamente liberadas de sus penas, bien para lograr disminuir sus tormentos[16]. En otro pasaje afirma que el fuego del infierno es corporal, si bien, a causa de la sutilidad de su naturaleza, se le denomina incorpóreo[17].

MÁS ALLÁ Y HEREJÍA

Voy a poner aparte dos textos de comienzos del siglo XI, no porque ofrezcan por sí mismos nada nuevo, sino porque se compusieron dentro de unos contextos ricos de significación para el futuro.

El primer texto es un largo pasaje de lo que se conoce con el nombre de *Decreto* de Burchard de Worms (muerto en 1025). Es una colección de textos autorizados sobre cuestiones de dogma y disciplina –un jalón en la ruta del Corpus de Derecho canónico. Burchard se contenta con reproducir los pasajes de los *Diálogos* de Gregorio Magno y un fragmento de sus *Moralia* dedicados al problema de la purgación, así como el texto de san Agustín (*Enchiridion,* 110), concerniente a los sufrimientos por los difuntos. El texto agustiniano aparece precedido de la frase «hay cuatro especies de ofrendas» (*quatuor genera sunt oblationis*) que será utilizado un siglo más tarde en el *Decreto* de Graciano y cuyo carácter cuatripartito se convertirá en un problema para los escolásticos. Una autoridad escriturística aquí citada conocerá más tarde, en parte gracias a esta recordación, una gran fortuna. Se trata del versículo de Juan, 14, 2: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas»[18].

15 *PL,* 150, 165-166.
16 *Peri physeon,* V, *PL,* 122, 977.
17 *De Praedestinatione,* cap. XIX, *De igni aeterno...*, *PL,* 122, 436.
18 BURCHARD DE WORMS, *Decretorum libri* XX, XX, 68-74, *PL,* 140, 1042-1045.

En 1025, el obispo Gérard de Cambrai, en un sínodo celebrado en Arras, reconcilió con la Iglesia a ciertos herejes que, entre otros «errores», negaban la eficacia de los sufragios por los difuntos. El obispo les impone el reconocimiento de las siguientes «verdades» a este propósito:

«Es cierto, para que nadie crea que la penitencia no es útil a los muertos, sino sólo a los vivos, que muchos difuntos han sido arrancados a las penas por la piedad de sus allegados vivos, de acuerdo con el testimonio de la Escritura, mediante la ofrenda del sacrificio del Mediador [la misa], o mediante limosnas, o mediante la satisfacción por un vivo de la penitencia por un amigo difunto, en el caso de que el enfermo alcanzado por la muerte no haya podido satisfacer y si un amigo ruega por él. En contra de lo que afirmáis, vosotros no sois verdaderos oyentes del Evangelio. Porque la Verdad dice en él: *Si alguno blasfema contra el Espíritu Santo, su blasfemia no se le perdonará ni en este siglo ni en el futuro* (Mt, 12). En esta frase, como dice san Gregorio en su *Diálogo*, hay que entender que ciertas faltas pueden borrarse en este mundo, y otras en el futuro... Pero ello es válido a propósito de pecados pequeños y mínimos como la charlatanería continua, la risa inmoderada, el cuidado exagerado del patrimonio, etc., cosas inevitables en la vida pero que pesan después de la muerte, si no se las ha reparado durante esta vida; estos pecados, como dice san Gregorio, pueden purgarse después de la muerte mediante el fuego purgatorio, con tal de haberlo merecido durante esta vida con las buenas acciones. Por tanto, con harta razón sostienen los santos doctores que hay un fuego purgatorio, mediante el cual se purgan ciertos pecados, con tal que los vivos alcancen dicha purgación mediante limosnas, misas, o, como ya he dicho, mediante una penitencia de sustitución. Resulta, por tanto, que, gracias al valor de estas obras, los muertos pueden verse absueltos de sus pecados, o de lo contrario no se podría entender al apóstol Pablo, de quien habéis dicho mentira haciéndoos pasar por sus oyentes, cuando dice que los pecados mínimos y muy ligeros son fácilmente consumidos por el fuego purgatorio, mientras que entrañarían suplicios no purgatorios sino eternos en caso de no haber merecido ser borrados por el fuego purgatorio gracias a tales ofrendas de la hostia»[19].

Nada hay de nuevo en este concentrado doctrinal. Sin embargo, este texto alcanzará, junto con el *Decreto* de Burchard, una singular fortuna: constituyen ambos el «dossier» a partir del cual habrá de elaborarse en el siglo XII la noción de Purgatorio, frente a quienes la nieguen. En aquella época de herejes que fueron los siglos XII y XIII, san Bernardo, y luego otros clérigos ortodoxos, pondrán a punto el Purgatorio, que será así, por una parte, el fruto de la resistencia a la concepción herética que va a comenzar hacia el año mil.

[19] *Acta synodi Atrebatensis Gerardi I Cameracensis Episcopi,* cap. IX, *PL,* 142, 1298-1299.

LA SERIE VISIONARIA: VIAJES AL MÁS ALLÁ

Junto a este inmovilismo doctrinal, nos encontramos con otra serie de escritos que, sin ser revolucionaria, prepara con más seguridad el futuro Purgatorio: son las visiones del más allá, los viajes imaginarios al otro mundo.

Herencias

Estamos ante un género tradicional. Hizo explosión, como ha podido verse, en el marco de la literatura apocalíptica judeocristiana que le dejó fuertemente señalado. Tiene sus testigoa antiguos, griegos en particular, por más que se trate de un filón menor que sólo con dificultad encontró su salida en la literatura sabia. Plutarco cuenta, en sus *Moralia,* la visión de Thespesios. Éste, después de haber llevado una vida de libertinaje, hubo de morir, y cuando según todas las apariencias, al cabo de tres días, regresó a la vida llevó en adelante una existencia perfectamente virtuosa. Acosado a preguntas, reveló que su espíritu había dejado su cuerpo y viajado por el espacio entre las almas llevadas de un lado para otro por los aires, algunas de la cuales le eran conocidas, y que lanzaban terribles lamentaciones, mientras que otras, más arriba, parecían tranquilas y dichosas. Algunas de aquellas almas eran de aspecto puro y brillante, otras parecían manchadas, y otras completamente sombrías. Las cargadas con pocas faltas no sufren sino un ligero castigo, mientras que las impías son entregadas a la Justicia, la cual, si las considera incurables, las abandona a las Erinnias, que las arrojan a un abismo sin fondo. Thespesios se vio conducido luego a una vasta llanura rebosante de flores y gratos aromas donde había almas que volaban jubilosamente como pájaros. Pero al final visitó también el lugar de los condenados y asistió a sus torturas. Había allí, en concreto, tres lagos, uno de oro hirviente, otro de plomo absolutamente congelado y un tercero de hierro agitado por un mar de fondo. Unos demonios sumergían y volvían a sacar a las almas trasvasándolas de uno a otro lago. Y en otro lugar unos herreros remodelaban sin contemplaciones, dándoles las formas más diversas, las almas llamadas a una segunda existencia[20].

Las descripciones del Purgatorio conservarán de esta visión las diferencias de calor de las almas, así como el trasvase de un lago a otro.

Plutarco por su parte describe la visión de Timarchos. Éste descendió a una gruta dedicada a Trophonios y cumplió allí las ceremonias

---

[20] Resumo la visión de Thespesios según E. J. BECKER, *A contribution to the comparative study of the Medieval Visions of Heaven and Hell, with special Reference to the Middle English Versions,* Baltimore, 1899, pp. 27-29; y la visión de Timarchos, según H. R PATCH, *The other World according to descriptions in medieval literature.* Cambridge (Mass.), 1950, pp. 82-83.

necesarias para la obtención de un oráculo. Luego permaneció allí mismo dos noches y un día sumido en una espesa oscuridad, sin saber si estaba despierto o soñaba. Recibió un golpe en la cabeza y su alma emprendió el vuelo. Rebosante de júbilo en el aire, pudo ver unas islas que ardían con un fuego agradable y que cambiaba de color. Las islas se bañaban en un mar multicolor donde flotaban las almas. En el mar desembocaban dos ríos y debajo babía una sima circular y sombría de la que brotaban gemidos. Algunas almas eran succionadas por el agujero, otras rechazadas. Aquí se anuncia ya la misma descripción de la obra donde se creará la verdadera visión del Purgatorio, el *Purgatorio de San Patricio,* a finales del siglo XII.

Esta literatura visionaria está muy influenciada por los tratados de la apocalíptica judeocristiana de que ya hemos hablado, en particular por los *Apocalipsis* de Pedro y de Pablo, pero ostenta también la huella de dos tradiciones que aquí nos contentaremos con evocar: los viajes al más allá de las viejas culturas paganas céltica y germánica[21].

Si se dejan en gran parte a un lado estos dos componentes de la cultura medieval que jugaron ciertamente un papel en la elaboración de lo imaginario del Purgatorio, ello hay que atribuirlo a que la importancia de las pesquisas por hacer, para hablar del particular con pertinencia, no me parce que guarda proporción con el resultado que cabe aguardar de ellas. La apreciación de la aportación de estas culturas —a pesar de ciertos estudios de gran calidad— supone resueltos algunos problemas muy difíciles. Ante todo problemas de datación. Como es normal, los textos escritos datan de la época en que las lenguas de estas culturas desembocaron en la escritura, durante el siglo XII lo más pronto. Lo que las primeras obras escritas en estas lenguas expresan es ciertamente anterior en una gran proporción, pero ¿de cuánto tiempo antes?

Más importante aún en mi opinión es el hecho de que esta literatura antigua es un producto complejo, difícil de caracterizar. En este caso la distinción entre lo culto y lo popular no tiene demasiado sentido. Las fuentes orales próximas me parecen esencialmente «sabias» o cultas. La condición oral no se confunde con lo popular. Las obras escritas a partir del siglo XII son elaboraciones de artistas orales cultos. Por la época en que se recitan, se cantan, y luego se escriben esas obras «vulgares», resulta que las llamadas culturas «bárbaras» están ya desde hace más o menos tiempo en contacto con la cultura eclesiástica, sabia, cristiana, de expresión latina. A la dificultad de discernir la verdadera herencia «bárbara», viene a añadirse la contaminación. Le-

[21] P. DINZELBACHER, «Die Visionen des Mittelalters», en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte,* 30 (1978), pp. 116-118 (resumen de una *Habilitations Schrift* inédita, *Vision und Visionsliteratur in Mittelalter,* Stuttgart, 1978). Del mismo autor, «Klassen und Hierarchien im Jenseits», en *Miscellanea Medievalia,* vol. 12/1. *Soziale Ordnungen im Selbsverständnis des Mittelalters,* Berlín-Nueva York, 1979, pp. 20-40. Claude Carozzi prepara una tesis sobre los «Viajes al Más Allá en la alta Edad Media».

jos de mí rechazar semejante herencia: creo por el contrario que ha pesado mucho sobre la cultura medieval, pero no me parece que estemos ya suficientemente pertrechados para aislarla, caracterizarla y sopesarla. En cambio, pienso que en las regiones donde el latín se había impuesto desde hacía mucho tiempo como lengua culta, la cultura sabia latina adquirió más o menos de buena gana, más o menos conscientemente, elementos de diferente importancia de cultura tradicional «popular», lo que significa, para aquella época, campesina en gran parte y definida del modo menos insuficiente como folklórica –lo que la Iglesia calificaba de «pagano»–, precristiana y rural a la vez. Para identificar esta herencia disponemos de un método ciertamente delicado de manejar: hacer remontar, mediante el método regresivo, con prudencia, confrontándole con los documentos medievales datados o datables, el corpus establecido por los folkloristas de los siglos XIX y XX. Pese a sus inexactitudes me siento más seguro utilizando los datos recogidos por los hermanos Grimm, Pitré, Frazer o Van Gennep a fin de tratar de poner en claro lo imaginario medieval, que no especulando sobre los *imrama* (relatos de viajes a las islas del más allá) célticos o las *sagas* escandinavas.

De todas estas culturas «bárbaras» presentes y difíciles de asediar sólo me fijaré, por lo que hace a las épocas anteriores al siglo XII, en algunos rasgos significativos para la génesis del Purgatorio.

Entre los celtas predomina el tema del viaje a las islas afortunadas cuyo testigo más antiguo parece haber sido el viaje de Bran: su versión primitiva se remontaría al siglo VIII[22]. El otro mundo se halla situado en una isla, con frecuencia accesible a través de un pozo, pero carente de montaña sagrada. La imagen del puente aparece también frecuentemente.

Entre los escandinavos y los germanos hallamos una mitología del más allá más coherente, una vez que se la puede empezar a detectar. Hay esencialmente dos lugares para después de la muerte: un mundo subterráneo en el que reina la diosa Hel, muy parecido al *sheol* judío, sombrío, angustioso aunque sin torturas, rodeado de un río que se franquea mediante un puente, y por otra parte un paraje celestial de reposo y solaz, el Valhalla, reservado a los muertos que lo han merecido, y en particular a los héroes caídos en el campo de batalla. Es posible que antes de hallarse situado en el cielo, el Valhalla haya sido también subterráneo y comparable a los Campos Elíseos romanos. Mientras que el más allá céltico sólo excepcionalmente incluye una montaña (elemento geográfico que habrá de ser esencial para el Purgatorio) la mitología germánica conoce el monte Hecla en Islandia, montaña

[22] Ver Kuno MEYER, edición y traducción en inglés, *The voyage of Bran son of Febal to the land of the living...*, 2 vol., Londres, 1895-1897. La obra contiene un estudio de Alfred NUTT, *The happy other-world in the mythico-romantic literature of the Irish. The celtic doctrin of rebirth*, que pone de manifiesto las raíces célticas de un eventual purgatorio «paradisíaco».

volcánica, horadada por un pozo y que contiene un reino de tortura[23].

Pero es muy posible que, más aún que el céltico, el más allá imaginario germánico, cuando empezamos a tener referencias de él, aparezca ya fuertemente penetrado por la influencia cristiana culta y latina. Éste es el caso de los viajes al más allá que relata, en el siglo XII, Saxo Grammaticus en su *Historia de los Daneses.* Los *Diálogos* de Gregorio Magno se tradujeron muy pronto al escandinavo antiguo y trasmitieron probablemente a la mitología nórdica el tema del puente, aunque no deja de ser probable que se encontrara ya allí con anterioridad, procedente del Oriente.

Lo que sin duda resulta de más importancia es que, bajo la influencia cristiana, el más allá predominantemente risueño de las mitologías céltica y germánica primitivas, se vuelve sombrío, subterráneo, se infernaliza. Cuando nazca el Purgatorio, podrá verse cómo la concepción céltica (y tal vez germánica) optimista, de un lugar de espera y purificación próximo incluso al Paraíso, se desvanece ante la imagen de un Purgatorio temporalmente cruel como el Infierno, originario de la apocalíptica oriental y de la tradición cristiana oficial. Aquella imagen no desaparecerá por completo sino que se la recuperará en las visiones del Paraíso. Estos más allá «folklóricos» ambivalentes acabarán repartidos entre un polo positivo y uno negativo y el Purgatorio se mantendrá indeciso en torno a la línea de separación.

De entre toda la literatura latina cristiana de las visiones del más allá desde comienzos del siglo VIII hasta finales del X, hay tres textos sobresalientes. El primero es de uno de los grandes espíritus de la alta Edad Media, el monje anglosajón Beda. Se trata de la *Visión de Drythelm.* Por primera vez, en ella se distingue un lugar de purgación en el otro mundo que el héroe recorre. La *Visión de Wetti,* monje del sur de Germania, es por su parte una descripción infernal y delirante de un más allá parcialmente utilizado para fines políticos, a expensas de Carlomagno. Pero donde esta desviación política de los relatos de viajes a ultratumba se expresa plenamente es en una narración anónima de muy a finales del siglo IX, la *Visión de Carlos el Gordo,* panfleto al servicio de un pretendiente carolingio.

Estos tres textos mayores fueron precedidos por dos breves visiones, la primera de fines del siglo VI, y la otra de comienzos del VIII, referidas ambas por sendos personajes de la Iglesia, los arzobispos Gregorio de Tours y Bonifacio (el Anglosajón Winfrith) de Maguncia. Las dos evocan el más allá más o menos trivial de los medios monásticos de la época.

---

[23] Cf. MAURER, «Die Hölle auf Island», en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde,* IV, 1984, p. 256 y ss. Ver también H. R. ELLIS, *The Road to Hell. A Study of the conception of the Dead in Old Norse Literature,* Cambridge, 1943. Sobre el «Valhöle» (Valhalla) ver G. DUMÉZIL, *Les Dieux des Germains,* nueva edición, 1959, p. 45. Desde el punto de vista de la cultura popular germánica moderna, cf. H. SIUTS, *Jenseitsmotive deutschen Volksmärchen,* Leipzig, 1911.

Las aludidas visiones aparecen encuadradas por dos poemas influenciados por la tradición literaria romana clásica, el primero corresponde a una de las extremidades cronológicas del período, el comienzo del siglo VI, y el segundo a la otra, el comienzo del siglo XI. Ambos nos ofrecen un ámbito imaginario muy tradicional al que el Purgatorio no va a deberle demasiado.

Las dos visiones mencionadas en primer lugar tienen más valor por la personalidad de sus autores, poderosos personajes eclesiásticos, que por su contenido, ya que éste es rigurosamente tributario del *Apocalipsis* de Pablo por lo que hace a la mayoría de sus imágenes e ideas.

En su *Historia de los Francos* (IV, 33), al final del siglo VI, Gregorio de Tours relata la visión de Sunniulf, abad de Randau: «Se vio transportado a un río de fuego, en cuya orilla había gentes que se apresuraban como abejas en torno a una colmena; unas se hallaban sumergidas hasta la cintura, otras hasta las axilas, y algunas hasta el mentón, mientras lloraban y se lamentaban de verse atrozmente abrasadas. Por encima del río corría un puente muy estrecho, de apenas un pie de ancho. Sobre la otra orilla se veía una gran casa muy blanca. Los monjes que habían menospreciado la disciplina de su comunidad caían del puente abajo, mientras que los que la habían respetado pasaban y eran recibidos en la mansión.»

A comienzos del siglo VIII, san Bonifacio, el apóstol de los germanos, escribía (Epístola 10) a Eadburge, abadesa de Thanet, que un monje de Wenlock había tenido una visión. Unos ángeles se lo llevaron por los aires y pudo ver el mundo entero rodeado de fuego. Vio también una tropa de demonios y un coro de ángeles que representaban sus vicios y sus virtudes. Y advirtió la presencia de unos pozos de fuego que vomitaban llamas y almas en forma de aves negras que lloraban, gemían y lanzaban gritos con voces humanas. Había una corriente de fuego hirviendo sobre la cual se extendía una tabla a guisa de puente. Las almas pasaban sobre el puente, pero algunas resbolaban y caían al Tártaro. A unas las olas las sumergían por completo, a otras hasta las rodillas, a otras hasta medio cuerpo, a otras hasta el codo. Y todas salían del fuego brillantes y limpias. Al otro lado de la corriente había enormes y altos muros resplandecientes. Era la Jerusalén celestial. Los espíritus perversos eran arrojados a los pozos de fuego.

Sitúo ahora aquí un poema de la Antigüedad latina tardía que, al contrario por ejemplo que los textos de Plutarco, no ofrece ningún parentesco con las visiones propiamente apocalípticas ni con los viajes más o menos «folklóricos» del período posterior, pero que, precisamente por su fisonomía diferente, tiene un lugar en este repertorio.

El *Carmen ad Flavium Felicem* fue escrito hacia el año 500 por un cristiano de África a propósito de la resurrección de los muertos y el

Juicio de Dios[24]. Su finalidad es describir el Paraíso y el Infierno (gehenna), la omnipotencia de Dios y la caída de Adán que trajo consigo la muerte. Dios conserva en diversas regiones *(diversis partibus)* las almas después de la muerte hasta que sobrevenga el juicio final. A continuación vienen algunas pruebas de la resurrección de los muertos, así como la evocación de esta misma resurrección y del Juicio de Dios. Una amplia descripción evoca el Paraíso con sus flores, sus piedras preciosas, sus árboles, el oro, la miel, la leche, los cuatro ríos que brotan de una apacible fuente en medio de una eterna primavera, una temperatura moderada y una luz también eterna, y donde los elegidos no sienten inquietudes, ni tienen pecados, ni padecen enfermedades, sino que poseen la paz eterna. El poema concluye con una breve evocación de la destrucción del mundo por el fuego, del río de fuego, de los gemidos de los condenados y de la necesidad de arrepentirse antes de la muerte porque será demasiado tarde tratar de hacerlo en el Infierno donde se ve a los condenados invocar a Dios en vano.

De este texto en el que, salvo la vaga alusión a las diversas moradas de los muertos, no hay nada que tenga que ver con el futuro Purgatorio, pueden sin embargo tenerse en cuenta dos elementos. Ante todo, el acento está puesto mucho más netamente sobre el Paraíso que sobre el Infierno. El poema se baña todavía en el optimismo de los siglos IV y V. Por otra parte, a pesar de que se excluye su eficacia, se evocan las plegarias de los condenados, mientras que al final de la Edad Media se distinguirán las almas del Purgatorio de las del Infierno por el hecho de que aquéllas estarán en oración, y en cambio éstas habrán renunciado a las súplicas inútiles.

El «fundador» de las visiones medievales del más allá: Beda

El gran Anglosajón Beda, poco antes de su muerte en 735 en el monasterio de Yarrow donde había pasado cincuenta años entrecortados por viajes, algunos de ellos a Roma, nos dejó en su *Historia eclesiástica de Inglaterra* el relato de numerosas visiones[25]. Estas narraciones tienen una finalidad edificante, quieren probar la realidad del más allá e inspirar suficiente temor a los vivos para que deseen escapar a los tormentos de después de la muerte y reformar sus vidas. Pero no ofrecen un carácter tan didáctico como los *exempla* de san Gregorio Magno. Su enorme interés para nuestra historia se basa en que en una de estas visiones aparece por primera vez, destinado a las almas que su-

[24] *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iuditio Domini,* ed. J. H. Waszink, Bonn, 1937.

[25] Sobre Beda, ver los artículos de P. H. BLAIR, «The Historical writings of Bede» y de Ch. N. L. BROOKE en el volumen colectivo *La Storiografia altomedievale,* Spoleto (1969), 1970, pp. 197-221 y 224-247. Y también J. M. WALLACE-MADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the continent,* Oxford, 1971, cap. IV, «Bede», pp. 72-97.

fren una purgación después de la muerte, un lugar especial del más allá que es ya algo más que uno de los receptáculos evocados hasta el momento por referencia al Evangelio de Juan.

Detengámonos un poco en la primera visión, la de san Fursy, monje irlandés pasado al continente y enterrado hacia 650 en Péronne donde Erchinold, alcaide de palacio de Clodoveo II, hizo construir un santuario sobre su tumba. Lo que hace Beda es reanudar una vida de Fursy escrita en Péronne poco después de su muerte. Mientras el santo monje estaba en East Anglia en el monasterio de Cnoberesborough, que él mismo había fundado, cayó enfermo y tuvo una visión, porque su alma estuvo fuera de su cuerpo «desde el anochecer hasta el canto del gallo». Desde arriba en el cielo vio allá abajo cuatro fuegos, los de la mentira, la codicia, la disensión y la impiedad, muy pronto reunidos en uno solo. Los demonios que volaban a través del fuego se disputaban con los ángeles buenos las almas de los difuntos. Tres ángeles protegían a Fursy del fuego y de los demonios: uno le abría paso y los otros dos defendían sus flancos. A pesar de lo cual un demonio consiguió alcanzarlo y que el fuego le lamiera antes de que los ángeles pudiesen intervenir. Fursy resultó con quemaduras en la espalda y en la mandíbula; quemaduras que siguieron siendo visibles cuando regresó a la tierra y que él mostraba. Un ángel le explicó: «Lo que tú mismo has encendido, eso es lo que ha ardido en ti», y le hizo una exposición sobre la penitencia y la salvación. El alma de Fursy volvió a la tierra y el monje conservó de su viaje imaginario un tal espanto que cuando pensaba en él, ligeramente vestido como estaba durante los días glaciales del invierno, comenzaba a sudar como si se hallara en pleno verano.

En esta historia la idea de purgación sigue siendo muy vaga. No se precisa la naturaleza del fuego, y el carácter de la quemadura de Fursy no deja de ser muy ambigua: ¿ordalía, castigo por los pecados, purificación? Pero semejante ambigüedad forma parte de la definición del fuego purgatorio que después de todo aquí no se nombra para nada[26].

La visión de Drythelm: un lugar reservado a la purgación

La visión de Drythelm, en el capítulo XII del libro V de la *Historia eclesiástica*, es mucho más importante para nuestro propósito. Su protagonista es un piadoso laico, un padre de familia. Este buen hombre de la región de Cunninghame (o Chester-le-Street), muy cerca de la frontera escocesa, cayó gravemente enfermo y una noche murió. De madrugada volvió a la vida poniendo en fuga a los que estaban velando su cadáver, con la única excepción de su mujer, aterrorizada pero

[26] *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, 19. La primera *Vita Fursei*, copiada casi literalmente por Beda, fue publicada por B. KRUSCH en los *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum merowingicarum*, t. IV, 1902, pp. 423-451.

dichosa. Drythelm dividió sus bienes en tres partes, un tercio para su mujer, un tercio para sus hijos, y un tercio para los pobres, y se retiró a un eremitorio del monasterio solitario de Mailros en un meandro del Tweed. Allí vivió penitentemente y, cuando se le presentaba la ocasión, relataba su aventura.

Un personaje brillante, de blanca vestidura, le había conducido hacia el Este a un valle muy ancho, muy profundo e infinitamente largo, flanqueado a la izquierda por llamas espantosas y a la derecha por terribles ráfagas de granizo y nieve. Ambas vertientes rebosaban de almas humanas que el viento hacía pasar de un lado a otro, sin darles tregua. Drythelm pensó que se trataba del Infierno. «No, le dijo su acompañante, que había adivinado su pensamiento, no es éste el Infierno en el que estás pensando.» Pasó a continuación a lugares cada vez más oscuros en los que no veía más que la mancha luminosa de su guía. Y de repente surgieron unas bolas de sombrío fuego que salían de un gran pozo y volvían a caer en él. Drythelm se encontró solo.En aquellas llamas subían y bajaban como si fuesen chispas algunas almas humanas. Este espectáculo estaba acompañado de lamentos inhumanos, burlas y un fétido hedor. Drythelm reparó con especial fijeza en las torturas que los demonios infligían a cinco almas, una de las cuales era la de un clérigo identificable por su tonsura, otra la de un laico, y una tercera la de una mujer (estamos ante un mundo de oposiciones binarias: clérigo-laico, hombre-mujer; estos tres personajes representan el conjunto de la sociedad humana, mientras que los otros dos aludidos se mantienen en una misteriosa penumbra). Cuando, rodeado por diablos que amenazaban con cogerle con unas pinzas de fuego, Drythelm se creía ya perdido, de súbito apareció una luz, como la de una estrella brillante, y los diablos se dispersaron y huyeron. Volvió su compañero y, cambiando de dirección, le condujo a parajes luminosos. Llegaron ante un muro de una largura y una altura que su mirada no pudo abarcar, pero que atravesaron de modo incomprensible, y Drythelm se encontró en una vasta y verde pradera, llena de flores, brillante y perfumada. Unos hombres vestidos de blanco sostenían allí jubilosas reuniones en grupos innumerables. Drythelm pensó que había llegadó al reino de los cielos, pero su compañero, leyendo su pensamiento, le dijo: «No, esto no es el reino de los cielos, como te supones.» Drythelm atravesó la pradera; una luz cada vez más cegadora se fue intensificando poco a poco, se elevaron en el aire suavísimos cánticos y se sintió rodeado de un perfume en comparación con el cual el percibido en la pradera no pasaba de ser un olorcillo mediocre. Mientras tanto, la luz se había vuelto tan brillante que la de la pradera no le parecía sino un pálido destello. Esperaba entrar en aquel lugar maravilloso cuando su guía le obligó a desandar el camino. Una vez que hubieron vuelto a los sonrientes parajes de las almas vestidas de blanco, su acompañante dijo a Drythelm: «¿Sabes lo qué es todo eso que hemos visto? –No. –El valle horroroso lleno de llamas abrasadoras y de

fríos glaciales, es el lugar donde se examina y castiga a las almas de los que han tardado en confesar y corregir los pecados criminales (*scelera*) cometidos por ellos, que sólo se han arrepentido en el artículo de la muerte y han salido de sus cuerpos en semejante estado; pero como, al menos en el momento de su muerte, se han confesado y han hecho penitencia, el día del Juicio [final] alcanzarán el reino de los cielos. Muchos de ellos se han visto ayudados por las plegarias de los vivos, las limosnas, los ayunos y sobre todo la celebración de misas hasta quedar libres antes incluso del día del Juicio»[27]. El guía prosiguió: «Está luego el pozo fétido que vomita llamas, y que es la boca de la gehenna, de donde el que caiga en él no será jamás liberado, por toda la eternidad. El florido lugar en que has visto toda aquella encantadora y brillante juventud que estaba divirtiéndose, es aquel en el que se acoge a las almas de los que han salido de sus cuerpos en medio de buenas acciones, pero que no son de tan gran perfección como para merecer verse introducidos inmediatamente en el reino de los cielos; si bien en el día del Juicio tendrán todos ellos acceso a la visión de Cristo y a las alegrías del reino celestial. Mientras que los que han sido perfectos en todas sus palabras, obras y pensamientos, tan pronto como salen de sus cuerpos llegan al reino celestial; el lugar en que has escuchado aquella dulce canción en medio de un suavísimo aroma y de aquella luz resplandeciente se halla próximo a éste. Y en cuanto a ti, que tienes ahora que volver a tu cuerpo y revivir entre los hombres, si te esfuerzas en reflexionar bien en lo que haces y en observar en tus costumbrs y tus palabras la rectitud y la simplicidad, también tú recibirás después de la muerte un lugar entre esos grupos alegres de espíritus dichosos que has visto. Porque, durante el espacio de tiempo en que te he dejado solo, he ido a informarme sobre lo que había de acontecer contigo.» Ante estas palabras, Drythelm se sintió triste por tener que regresar a su cuerpo, al tiempo que contemplaba ávidamente el canto y la belleza del lugar en que se hallaba y de la compañía que allí veía. Pero mientras se preguntaba, sin atreverse a hacerlo, cómo plantear a su guía una cuestión, se encontró de nuevo vivo entre los hombres[28].

Este texto hubiese sido capital en el proceso de elaboración del Purgatorio de no ser porque contenía algunas lagunas esenciales en relación con el futuro sistema y por haber sido escrito en el amanecer

[27] *Vallis illa quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem articulo ad poenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt: qui tamen quia confessionem et poenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iuditii ad regnum caelorum perveniunt. Multos autem preces viventium et ellemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante dien iuditii liberentur, adiuvant.»*

[28] La visión de Drythelm será repetida en los siglos XI y XII por autores de primera importancia: por Alfric en sus homilías (ed. B. Thorpe, vol. II, 1846, p. 348 y ss.), por Otloh de Saint-Emmeran en su *Liber Visionum* (*PL*, 146, 380 y ss.) y por el cisterciense Hélinand de Froimont entre los siglos XII y XIII (*PL*, 212, 1059-1060).

de una época que iba a desinteresarse de los problemas de la purgación en el más allá.

Lo que encontramos en este texto es el lugar reservado especialmente a la purgación, así como la definición rigurosa de su naturaleza: no sólo se tortura en él a las almas haciéndolas pasar de lo ardiente a lo frío y viceversa, hasta el punto de que Drythelm cree que se trata del Infierno, sino que es un lugar de examen y de *castigo*, y no de purificación propiamente dicha: está también la definición de las faltas que conducen a él, los pecados graves, *scelera;* y la caracterización de la situación que conduce al mismo: la confesión y el arrepentimiento *in extremis;* así como la afirmación de que la presencia en el lugar garantiza la salvación eterna; y la indicación del valor de los sufragios con su lista jerarquizada: plegarias, limosnas, ayunos y sobre todo sacrificios eucarísticos, con su eventual consecuencia: la abreviación del tiempo de purgación, lo que confirma que dicho tiempo se sitúa entre la muerte y la resurrección, durante un período más o menos prolongado, siendo el castigo máximo su duración hasta el día del Juicio final.

Lo que en cambio falta sobre todo es la palabra purgación, y más en general cualquier expresión emparentada con *purgar.* Es evidente que Beda, en obsequio de un género *literario,* omite cuidadosamente todo término canónico e incluso toda referencia a cualquier autoridad, siendo así que la Biblia y Agustín están muy próximos tras del texto. Pero un lugar innominado no acaba de existir del todo.

Sobre todo, cabe la posibilidad, de conformidad con los puntos de vista agustinianos sobre los *non valde mali* y los *non valde boni,* los que no son del todo malos y los que no son del todo buenos, de que no haya únicamente un lugar intermedio, sino dos, el de la corrección rigurosa y el de la jubilosa espera, casi pegados el uno al Infierno y el otro al Paraíso. Porque el sistema de la visión de Drythelm sigue siendo un sistema binario; un muro en apariencia infranqueable separa un infierno eterno de un infierno temporal y un paraíso de espera de un paraíso de eternidad. Para que pueda darse un Purgatorio tendrá que instalarse un sistema ternario, y aun cuando el Purgatorio quede geográficamente inclinado hacia el Infierno será preciso un sistema mejor de comunicación entre Purgatorio y Paraíso. Habrá que abatir el muro.

Alrededor de un siglo después, en la Germania meridional, un monje de Reichenau, Wetti, muere el 4 de noviembre de 824 después de haber relatado, la víspera de su muerte, la visión que ha tenido. El relato fue puesto luego por escrito por el abad del monasterio, Heito. Y poco después el poeta Walahfrid Strabo, abad de Saint-Gall, llevó a cabo una versión en verso[29].

[29] *Visio Guetini,* en *PL,* 105, 771-780, y también en los *Monumenta Germaniae Historica. Poetae latini,* t. II. La versión poética de Walahfrid Strabo ha sido editada, traducida y comentada en un excelente estudio de David A. TRAILL, *Walahfrid Strabo's Visio Wettini: text, traslation and commentary,* Francfort del Main, 1974.

UN SUEÑO BARROCO Y DELIRANTE DEL MÁS ALLÁ: LA VISIÓN DE WETTI

Wetti, enfermo, descansaba en su celda, con los ojos cerrados, pero despierto. Entonces, con apariencia de clérigo, la faz negra tan fea que no se le distinguían en ella los ojos, se le apareció Satanás, amenazándole con instrumentos de tortura, y una tropa de demonios se dispuso a encerrarlo en una especie de cámara de tormento. Pero la misericordia divina le envió un grupo de hombres magnífica y convenientemente vestidos con hábitos monacales y que hablaban latín, que hicieron huir a los demonios. Un ángel de increíble belleza, vestido de púrpura, se acercó en seguida a su cabecera y le habló afectuosamente. Así acabó la primera parte de su visión. El prior del monasterio y otro hermano acudieron a visitar al enfermo. Éste les contó lo que acababa de ocurrir y les suplicó que intercedieran por sus pecados mientras él mismo, de acuerdo con una conocida postura de penitencia monástica, se postraba con los brazos en cruz. Los dos hermanos cantaron los siete salmos penitenciales, y el enfermo volvió a acostarse y pidió los *Diálogos* de Gregorio Magno. Después de haber leído nueve o diez páginas, solicitó de sus visitantes que se fueran a descansar y se dispuso a hacer él otro tanto. El ángel que había visto ya anteriormente vestido de púrpura, se le apareció de nuevo, esta vez vestido todo él de blanco y resplandeciente y felicitó al enfermo por lo que acababa de hacer. Le pidió en particular que leyera y releyera el Salmo 118[30].

El ángel le condujo entonces por un camino agradable hasta unas montañas inmensamente altas y de una increíble hermosura que parecían de mármol y que circundaba un gran río en el que una multitud innumerable de condenados se hallaban detenidos a fin de ser castigados. Pudo reconocer allí a muchos. En otros lugares asistió a múltiples y diferentes torturas infligidas a numerosos sacerdotes y a mujeres seducidas por ellos y que estaban sumergidas en el fuego hasta el sexo. El ángel le dijo que al tercer día serían azotadas en el sexo. En una especie de castillo de madera y piedra, todo él muy extraño y del que se levantaba una humareda, vio a unos monjes que, según lo que el ángel le dijo, habían sido reunidos allí para su purgación *(ad purgationem suam)*. Vio también una montaña en cuya cima estaba un abad, muerto hacía diez años, y que había sido puesto allí no para su condenación eterna, sino para su purgación. Un obispo que tenía que haber intercedido por este abad sufría a su vez penas infernales al otro lado de la montaña. Vio también allí a un príncipe que había reinado sobre Italia

[30] El Salmo 118 según la numeración de la Biblia griega y de la Vulgata (que era la Biblia empleada durante la Edad Media), es, de acuerdo con la numeración hebrea habitualmente utilizada hoy, el Salmo 119, acerca del cual dicen los Editores de la Biblia de Jerusalén: «letanía de la fidelidad ardiente e incansable... todos los movimientos del corazón están expresados en él. El Dios que habla, que otorga su ley meditada, amada y guardada, es la fuente de la vida, de la seguridad y de la dicha verdadera y total».

y el pueblo romano y cuyas partes sexuales desgarraba un animal mientras que el resto de su cuerpo no sufría ningún castigo. Estupefacto al ver a aquel personaje que había sido el defensor de la fe católica y de la Iglesia (se trataba de Carlomagno, al que nombra en su poema Walahfrid Strabo) castigado de semejante modo, se enteró por el ángel de que a pesar de sus admirables y loables acciones el personaje se había abandonado a ilícitos amores. Pero acabaría contándose entre los elegidos. Aún pudo ver lo mismo en la gloria que penando a jueces, laicos y monjes. Fue luego a unos parajes de gran belleza donde se erguían arcos de oro y plata. El Rey de Reyes, el Señor de Señores, se adelantó luego con una multitud de santos sin que los ojos humanos fuesen capaces de soportar su resplandor. El ángel invitó a los santos a interceder por Wetti, cosa que hicieron. Una voz venida del trono le respondió: «Debería haber tenido una conducta ejemplar y no fue así.» Vio a continuación la gloria de los bienaventurados mártires que pidieron también a Dios el perdón de sus pecados. La voz procedente del trono declaró que debía empezar por pedir perdón a todos aquellos a quienes había inducido al mal con su ejemplo pernicioso. Se dirigieron luego al lugar en que se encontraban una multitud de santas vírgenes que intercedieron también por él y la majestad del Señor declaró que si enseñaba una buena doctrina, daba buenos ejemplos, y corregía a los que había inducido al mal, su demanda se vería escuchada. El ángel le explicó entonces que entre todos los horribles vicios que los hombres cometían había uno que ofendía particulamente a Dios: el pecado contra natura, la sodomía. El ángel le dirigió entonces largos discursos sobre los vicios que evitar, le exhortó a invitar especialmente a los germanos y a los galos al respeto de la humildad y la pobreza voluntaria, hizo una digresión sobre los pecados de las congregaciones femeninas, volvió a tocar de nuevo el vicio sodomítico y se extendió ampliamente sobre el tema; explicó que las epidemias castigaban a los hombres a causa de sus pecados, y le recomendó particularmente que cumpliera sin desfallecimiento el servicio de Dios, el *opus Dei.* Le comunicó de paso que un cierto conde Géraud que había gobernado Baviera en nombre de Carlomagno y mostrado su celo en defensa de la Iglesia, había sido admitido a la vida eterna. Tras de muchas otras palabras, el ángel abandonó a Wetti y este se despertó cerca ya del amanecer y dictó su visión. El relato termina con una descripción muy realista de sus últimos momentos.

Convendría analizar en sí misma esta extraordinaria visión. Aquí voy a detenerme tan sólo en tres elementos de interés para el futuro Purgatorio: la insistencia sobre la purgación en el más allá, el puesto otorgado a una montaña como lugar de las penas temporales (al final de nuestra historia hallaremos la montaña del Purgatorio de Dante), y la presencia en los lugares de castigo de Carlomagno a causa de su condescendencia con las tentaciones de la carne. Se trata de una de las más antiguas apariciones de esta leyenda que tanto éxito tuvo durante

la Edad Media: el emperador habría tenido relaciones culpables con su hermana y sería por tanto el padre de Rolando. Más tarde podrá verse a su vez a Carlos Martel, abuelo de Carlomagno, torturado en el más allá por haber despojado a la Iglesia de sus bienes. Sólo que Carlos Martel se condenará igual que Teodorico, mientras que Carlomagno fue «finalmente salvado»[31].

Si en la visión de Wetti aparecen Carlomagno y su pecado, es toda la dinastía carolingia la que hace acto de presencia en otra sorprendente visión, que data de fines del siglo IX y es sin duda el mejor testigo de una empresa que tuvo éxito durante la Edad Media: la politización de la literatura apocalíptica[32].

POLITIZACIÓN DEL MÁS ALLÁ: LA VISIÓN DE CARLOS EL GORDO

Reproduzco en su integridad el texto de esta visión escrita sin duda poco después de la muerte del emperador Carlos el Gordo (888). Está destinada a servir a la causa de Luis, hijo de Boson y de Hermengarda, hija única del emperador Luis II el Joven, hijo de Lotario y sobrino de Carlos el Gordo. Luis III, llamado el Ciego, fue en efecto proclamado rey en 890 y consagrado emperador por el papa Benedicto IV en 900. Fue destronado por su concurrente Berenguer quien, según la costumbre bizantina, le hizo arrancar los ojos. El texto se compuso entre los allegados del arzobispo de Reims y en él se afirma el poder de intercesión de san Remigio, patrono de la sede arzobispal.

Relato de una visión del emperador Carlos redactada de acuerdo con su propia declaración:

En nombre de Dios, soberano rey de reyes, yo Carlos, por la gracia de Dios rey de los germanos, patricio de los romanos y emperador de los francos, [declaro que] mientras que en la noche santa de un domingo, después de haber celebrado el oficio divino nocturno, me disponía a acostarme para descansar y quería dormir y echar un sueño, una voz se dirigió a mí y me dijo con un tono terrible: «Carlos, tu espíritu va a abandonarte ahora mismo y una visión te revelará el justo juicio de Dios y algunos presagios que le conciernen; pero tu espíritu volverá a ti luego después de una hora completa.»

---

31 B. de GAIFFIER, «La légende de Charlemagne. Le péché de l'empereur et son pardon» en *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie,* Bruselas, 1967, pp. 260-275.

32 Ver W. LEVISON, «Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters», *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit,* Düsseldorf, 1948. Este texto fue incluido por Hariulf hacia 1100 en su *Chronique de saint Riquier* (edición F. Lot, París, 1901, pp. 144-148), por Guillermo de Malmesbury en el siglo XII en su *De Gestis regnum Anglorum* (edic. W. Stubbs I, pp. 112-116) y por Vicente de Beauvais en su *Speculum* en el siglo XIII. Se le encuentra también aislado en numerosos manuscritos. Los monjes de Saint-Denis se lo atribuyeron a su bienhechor Carlos el Calvo. Se trata de una de las numerosas falsificaciones realizadas en esta abadía. La concerniente al pseudo-Dionisio, convertido por san Pablo y presunto fundador del monasterio, fue denunciada a comienzos del siglo XII por Abelardo, lo que contribuyó a sus disgustos.

Inmediatamente me sentí arrebatado en espíritu, y el que me llevó consigo era de una gran blancura y tenía en la mano una pelota de lana que despedía un rayo luminoso de extremada claridad como suelen hacer los cometas cuando aparecen, y luego se puso a desenvolverla y me dijo: «Toma un cabo de la pelota brillante, átalo y anúdalo sólidamente al dedo pulgar de la mano derecha porque él te conducirá al laberinto de las penas infernales.» Al decir esto se adelantó a mí rápidamente y desenrollando la pelota brillante me condujo a unos valles ardientes y profundos que estaban llenos de pozos donde ardían la pez, azufre, plomo, cera y hollín. Allí encontré a los prelados de mi padre y de mis tíos. Como yo les preguntara aterrorizado por qué se les infligían aquellos penosos tormentos, ellos me respondieron: «Fuimos los obispos de tu padre y de tus tíos; pero en vez de darles lo mismo que a su pueblo consejos de paz y de concordia, sembramos la discordia y fuimos los instigadores del mal. Por eso ardemos ahora y sufrimos suplicios infernales igual que los otros partidarios del homicidio y el bandidaje. Aquí vendrán también tus obispos y la muchedumbre de tus satélites que ahora se complacen en obrar de la misma manera.»

Mientras yo escuchaba tembloroso estas palabras, he aquí que ciertos demonios completamente negros que volaban de un lado para otro intentaron cortar con unos garfios de hierro el hilo de la pelota que yo sostenía en la mano y atraerme hacia ellos, pero la reverberación de los rayos no les permitió alcanzar el hilo. Luego corrieron tras de mí y quisieron engarfiarme y precipitarme a los pozos de azufre; pero mi guía que sostenía la pelota arrojó sobre mis espaldas un hilo y le dio una doble vuelta tirando de mí vigorosamente hacia él, y así pudimos saltar sobre unas montañas de fuego muy altas desde las que se deslizaban corrientes y ríos ardientes donde hervían toda suerte de metales. Allí encontré innumerables almas de hombres y de grandes de mi padre y de mis hermanos que habían sido precipitados y hundidos, unos de ellos hasta los cabellos, otros hasta la barbilla, otros hasta el ombligo, y que me gritaban lanzando alaridos: «Durante nuestra vida nos dejamos llevar del gusto, contigo y con tu padre, con tus hermanos y tus tíos, de librar combates y cometer homicidios y actos de bandidaje por codicia terrena; por eso sufrimos ahora tormentos en estos ríos hirvientes en medio de toda suerte de metales incandescentes.»

Mientras prestaba tímidamente atención a estas palabras, escuché detrás de mí a otras almas que gritaban: «Los grandes en un río hirviente donde hay hornos de pez y azufre, llenos de enormes dragones, escorpiones, y serpientes de diversas especies»; y vi también a algunos grandes de mi padre, de mis tíos y de mis hermanos, así como míos propios que me decían: «Qué desgracia la nuestra. Carlos, ya estás viendo qué tremendos tormentos sufrimos a causa de nuestra maldad y nuestro orgullo, así como por los malos consejos que dimos por codicia al rey y a ti mismo.» Mientras ellos me hablaban gimiendo de sus dolencias, unos dragones corrieron a mi encuentro, con sus fauces abiertas y llenas de fuego, de azufre y de pez, pretendiendo devorarme. Pero mi guía dio una terrible vuelta en torno a mí con mayor energía aún al hilo de la pelota y sus rayos luminosos dieron cuenta de sus fauces ardientes y él me empujó hacia adelante con mayor fuerza todavía.

Descendimos entonces a un valle que, por uno de sus costados, estaba oscuro, pero ardía como el fuego de un horno; y por el otro en cambio era de una amenidad y un encanto inexpresables. Me dirigí hacia el costado que yacía en tinieblas y vomitaba llamas de fuego y vi allí a varios reyes de mi familia que se hallaban sometidos a grandes suplicios y me sentí presa de una profunda angustia, porque me imaginé en seguida que yo mismo estaba sepultado en aquellos suplicios por obra de los gigantes completamente negros que abrazaban el valle con todo género de llamas. Y todo tembloroso, a la luz del ovillo, vi por uno de los costados del valle cómo surgía durante un momento un resplandor, y dos fuentes que se deslizaban en él. La una era hirviente, pero la otra era clara y

tibia y formaban dos estanques. Como me dirigiera hacia ellos, conducidos mis pasos por el hilo del ovillo, mis miradas se fijaron en el estanque de agua hirviente y vi en él a Luis, mi padre[33], de pie y metido hasta el muslo.

Mi padre era presa de un extremado dolor que agravaba su angustia y me dijo: «Mi señor Carlos, no temáis, yo sé que vuestra alma retornará a su cuerpo. Si Dios os ha permitido venir aquí, ha sido con el fin de que veáis qué pecados son los que han provocado los tormentos que estáis viendo. Durante un día, en efecto, estoy en este estanque de agua hirviente, y al siguiente soy trasladado al otro donde el agua está muy fría; se lo debo a las preces de san Padero y san Remigio bayo cuyo patrocinio ha reinado hasta hoy nuestra estirpe. Pero si acudís con presteza en mi auxilio, vos y mis fieles, obispos, abades y miembros del clero, por medio de misas, ofrendas, salmodias, vigilias y limosnas, me veré libre muy pronto de este estanque de agua hirviente, del mismo modo que mi hermano Lotario y su hijo Luis han sido liberados ya de esta pena gracias a las oraciones de san Padero y san Remigio y han sido conducidos a la alegría del paraíso de Dios.» Y luego añadió: «Mira hacia la izquierda.» Miré y vi allí dos estanques muy profundos. «Ésos, me dijo, están preparados para ti si no te enmiendas y si no haces penitencia por tus abominables crímenes.»

Entonces comencé a temblar terriblemente. Advirtiendo el espanto en que se hallaba sumido mi espíritu, mi acompañante me dijo: «Sígueme hacia la derecha donde está el valle magnífico del paraíso.» Avanzamos entonces y pude contemplar a mi tío Lotario sentado junto a gloriosos reyes en medio de una gran claridad sobre una piedra que era un topacio de talla extraordinaria. Se hallaba coronado con una preciosa diadema y cerca de él tenía a su hijo Luis adornado con una corona semejante. Al ver que me acercaba me interpeló con amabilidad y me dijo con voz enérgica: «Carlos, sucesor mío, que reinas ahora en seguridad sobre el imperio de los romanos, ven a mí; sé que has llegado hasta aquí después de atravesar un lugar de expiación donde tu padre, que es mi hermano, ha sido colocado en un baño que le estaba destinado; pero la misericordia de Dios le librará pronto de sus penas del mismo modo que hemos sido liberados nosotros por los méritos de san Padero y las plegarias de san Remigio a quienes Dios ha confiado un apostolado supremo sobre los reyes y toda la estirpe de los francos. Si este santo no hubiese socorrido y ayudado a los supervivientes de nuestra posteridad, nuestra familia habría dejado ya de reinar y de ejercer el poder imperial. Porque has de saber que este poder te será arrebatado en seguida de las manos y luego sólo vivirás durante muy poco tiempo.» Volviéndose entonces hacia mí, Luis me dijo: «El imperio de los romanos que has poseído hasta ahora a título hereditario habrá de recaer en Luis, el hijo de mi hija.» Ante estas palabras me pareció que el niño Luis se presentaba ante nosotros.

Su abuelo, mirándole fijamente, me dijo: «Este niño se parece a aquel que el Señor colocó en medio de sus discípulos cuando dijo: "El reino de los cielos pertenece a estos niños; yo os aseguro que sus ángeles están contemplando siempre la faz de mi Padre que está en los cielos." En cuanto a ti, devuélvele el poder mediante este hilo del ovillo que tienes en la mano.» Desnudando un hilo del dedo pulgar de mi mano derecha, mediante el dicho hilo le traspasé toda la monarquía imperial. Inmediatamente el ovillo brillante se enrolló todo él en su mano como si fuera un sol resplandeciente. Y fue así como, después de haber tenido esta milagrosa visión, mi espíritu regresó a mi cuerpo, aunque yo me sentía muy fatigado y presa de terror. Para acabar, sepan todos, lo quieran o no, que todo el imperio de los romanos volverá a su mano de conformidad con la voluntad de Dios. Pero yo no estoy en situación de hacer nada por él, impedido como me encuentro por la proximidad del momento en que el Señor habrá de llamarme. Dios que

[33] El emperador Luis II el Germánico.

domina sobre vivos y muertos acabará y confirmará esta obra, porque su reino eterno y su imperio universal permanecen sin fin por los siglos de los siglos[34].

Este texto, que será con el tiempo una de las lecturas de Dante, muestra de qué manera, aun sin ninguna reflexión teórica, se impone implícitamente la distinción respecto del Infierno, donde se hallan en principio los grandes personajes de esta visión, de un lugar del que será posible salir. Los elementos de detalle que hay en él son otros tantos preciosos jalones. El tema folklórico del ovillo brillante que sirve de hilo de Ariadna volverá a hacer su aparición en Gervais de Tilbury a propósito de una historia de brujería en Reims a fines del siglo XII. Los temas de lo caliente y de lo frío y de la mitigación de las penas están vigorosamente subrayados. Y se advierte cómo se perfila uno de los usos de la evocación de los pecados del más allá: el chantaje sobre los vivos.

Concluyo este examen de las visiones que, entre el siglo VII y el XI, proporcionan algunos de sus elementos al ámbito imaginario del Purgatorio, con un poema de Egbert de Lieja, *Fecunda Ratis,* compuesto entre 1010 y 1024, que vuelve a la antigua concepción de los dos fuegos, el fuego purgatorio y el eterno, y la forma literaria antigua. A propósito del fuego purgatorio (versos 231-240) aparecen los ríos de fuego, y las faltas ligeras, y las autoridades son Juan, 2, 3, Daniel, 8, 10 y Ezequiel, 24, 11. Los versos que tratan del fuego eterno (241-248) evocan el lago, el pozo y el abismo infernales[35].

LA LITURGIA: CERCA Y LEJOS DEL PURGATORIO

La tercera vía que explorar a propósito del camino del Purgatorio es la de la liturgia. Es a la vez la más decepcionante y la más rica quizás en lo tocante a la preparación de la nueva creencia. Por un lado no hay en ella nada o casi nada que aluda a la remisión de los pecados después de la muerte, pero por otro la evolución en el fervor de los vivos por interceder en favor de los muertos da lugar a estructuras de acogida al Purgatorio.

Ya se ha visto en la epigrafía funeraria la solicitud de los cristianos por sus muertos. Esta misma solicitud vuelve a encontrarse en la litur-

[34] La traducción (francesa) es de R. LATOUCHE en *Textes d'histoire médiévale du Ve au XIe siècle,* París, 1951, p. 144 y ss. Sobre Luis el Ciego, consultar a R. POUPARDIN, *Le Royaume de Provence sous les Carolingiens,* París, 1901, Apéndice VI, *La Visio Karoli Crassi,* pp. 324-332. En la «Visión de Rotcharius» que, como la «Visión de Wetti», data de comienzos del siglo IX (ed. W. Wattenbach en *Auzeigen für Kundeder deutschen Vorzeit,* XXII, 1875, col. 72-74) y en la que los pecadores se purgan de sus pecados sumergidos en el fuego hasta el pecho mientras se les vierte agua hirviendo sobre la cabeza, Carlomagno se encuentra entre los elegidos porque las plegarias de los fieles le han librado del castigo.

[35] *Fecunda Ratis,* de EGBERTO DE LIEJA, ed. Voigt, Halle, 1889.

gia, pero lo que se pide para los muertos es, si no el Paraíso inmediato, al menos la espera tranquila y la promesa de la vida futura. Las nociones que mejor corresponden a estos anhelos son las del *refrigerium* (refrescamiento) y el seno de Abrahán. La fórmula más corriente será la del «lugar de refrigerio, de luz y de paz».

En la alta Edad Media pueden distinguirse tres versiones de oración con ocasión de la muerte: la oración del «gelasiano antiguo» (según el sacramental llamado de Gelasio) u oración romana, la oración de Alcuino, que a partir del siglo IX será la más extendida y todavía se incluye en el pontifical romano; y la oración galicana que se halla en un sacramental de Saint-Denis del siglo IX y de la que se encuentran vestigios hasta en el siglo XVI.

He aquí la oración de Alcuino: «Oh Dios, por quien todo vive y por quien nuestros cuerpos no perecen al morir, sino que se transforman en algo mejor, te pedimos suplicantes ordenes que el alma de tu siervo sea recogida por las manos de tus santos ángeles y conducida al seno de tu amigo el patriarca Abrahán de modo que sea resucitada el último día del gran juicio, y en tu piedad, tu misericordia y tu indulgencia borres en ella cuanto pudiera haber contraído de vicioso a causa de los engaños del demonio. Por todos los siglos de los siglos»[36].

En términos generales, hay dos aspectos que restringen el alcance de los textos litúrgicos para el estudio de la formación del Purgatorio.

El primero es la ausencia deliberada de toda alusión a un castigo o expiación de ultratumba. Cuando se habla del alma purgada *(anima purgata)*, como en el sacramental de Adriano se trata de la remisión de los pecados. La ofrenda eucarística deja esperar «la redención definitiva y la salvación eterna del alma». Según algunos sacramentales, «la ofrenda eucarística rompe las cadenas del imperio de la muerte y conduce el alma a la morada de la vida y de la luz»[37]. La liturgia es deliberadamente eufémica, optimista. Es significativo que un prefacio del *Misal de Bobbio,* por ejemplo, hace suyos los mismos términos de la plegaria de Agustín por su madre. Joseph Ntedika ha observado juiciosamente que Gregorio Magno fue «el primero en explicar la oración por los difuntos mediante la doctrina del Purgatorio», seguido de Isidoro de Sevilla, Beda y otros, pero que este punto de vista no tuvo «ninguna influencia sobre los formularios litúrgicos». Esta relativa autonomía de los diferentes ámbitos de la historia constituye un tema de

[36] Cf. D. SICARD, *La liturgie de la mort dans L'Eglise latine des origines à la réforme carolingienne,* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, vol. 63, Münster, 1978. Se encontrará el texto de las tres oraciones en las pp. 89-91. La oración galicana habla de tres patriarcas y no sólo de Abraham. A «tu amigo Abraham» se juntan «tu elegido Isaac» y «tu amado Jacob». Del mismo modo en el sacramental gelasiano se habla de *los* senos *(in sinibus)* de los tres patriarcas.

[37] Ver el excelente estudio de J. NTEDIKA, L'Évocation de l'au-delà dans la prière por les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe siècle), Lovaina-París, 1971, en concreto pp. 118-120.

reflexión para el historiador que debe resignarse a que en historia no camine todo al mismo paso.

El segundo aspecto es el conservadurismo natural, por su propia función, de la liturgia. Por ejemplo, la introducción del *Memento de los difuntos* en el canon de la misa data sin duda al menos de Gregorio Magno, pero el conjunto en el que se inserta no se ha movido hasta el Vaticano II: «Desde comienzos del siglo V la parte de nuestro canon romano que va desde el *Te igitur* hasta las palabras de la Institución era ya substancialmente la misa que hoy»[38]. Si este *Memento de los difuntos* se omite en el sacramental romano *(Hadrianum)* remitido por Adriano I a Carlomagno, esto tiene que ver simplemente con el hecho de que en Roma se omitía siempre en las mismas dominicales y en los oficios solemnes. Semejante invocación, considerada como un simple gesto con respecto a los difuntos conocidos, sólo se decía en las misas cotidianas.

Dos observaciones hay que hacer aquí, que nos invitan a situar de nuevo la génesis del Purgatorio en el clima religioso general de la alta Edad Media. La primera, que, como ha indicado Damien Sicard, se advierte una cierta evolución durante la época carolingia. En los rituales «se presenta ahora a Dios deliberadamente como juez. Se invoca su justicia casi tanto como su misericordia». Se evoca el Juicio final: el moribundo «ha de purificarse y lavarse de sus pecados y faltas». El sentimiento por los pecados del difunto que no aparecía en la liturgia antigua se manifiesta ahora mediante expresiones de temor y «un comienzo de reflexión sobre el más allá». Pero este más allá no presenta más que dos posibles direcciones: el Infierno o el Paraíso. Lo que la liturgia carolingia introduce no es una esperanza de Purgatorio: es, junto con la esperanza más frágil del Paraíso, el temor creciente del Infierno. Ya en el siglo VIII el *Misal de Bobbio* propone una oración por un difunto «a fin de que escape al lugar del castigo, al fuego de la gehenna, a las llamas del Tártaro y pueda alcanzar la región de los vivos». Otro ritual dice: «Líbrale, Señor, de los príncipes de las tinieblas y de los lugares de castigo, de todos los peligros de los infiernos y de los lazos de las penas...»

Segunda observación: durante toda la alta Edad Media la liturgia insiste en la idea de una primera resurrección y sitúa por tanto las preces por los muertos en un marco milenarista. Esta idea, basada en el *Apocalipsis* de Juan, XX, 6: «¡Dichoso y santo del que participa en la primera resurrección!» fue propagada en concreto por Orígenes y san Ambrosio. La mayoría de los rituales ofrecen la fórmula: «Que participe en la primera resurrección» *(Habeat partem in prima resurrectione)*.

Damien Sicard, apoyándose en un estudio de Dom Botte, ha defini-

---

[38] Son los términos de B. CAPELLE, «L'intercession dans la messe romaine», en *Revue bénédictine*, 1955, pp. 181-191. Reproducidos en *Travaux liturgiques*, tomo 2, 1962, pp. 248-257.

do con acierto los problemas suscitados por esta creencia en una primera resurrección: «Esta vieja fórmula litúrgica tiene un sabor milenarista y deja suponer que en épocas en que estaban en uso nuestros rituales galicanos y gelasianos, no se distaba mucho de imaginar para después de la muerte un lugar intermedio entre la primera y la segunda resurrección donde era deseable y envidiable reinar durante mil años con Cristo... Pero nos gustaría que nuestros hijos litúrgicos nos precisaran mejor lo que entienden por semejante lugar intermedio. Igual que la eucología romana primitiva, lo designan de acuerdo con el Evangelio de Lucas mediante las expresiones equivalentes de seno de Abraham, Paraíso o Reino. Se percibe la orientación «hacia la creencia en un lugar intermedio de descanso en un suave paraíso, en el que en medio de la dulzura de la luz, el alma liberada de todos sus pecados aguarde el día de su resurrección. Pero no hay nada en esta concepción que permita entrever esa purificación, esa pena debida a los pecados ya perdonados que hallamos en la actual idea del Purgatorio»[39].

Me parece que este lugar intermedio de descanso es indudablemente el seno de Abraham o incluso la pradera habitada por las almas vestidas de blanco de la *Visión de Drythelm,* de Beda. Es también el sábado de las almas a la espera del octavo día, es decir de la resurrección tal como la evocan en concreto numerosos documentos monásticos[40]. Pero así como la noción de Purgatorio exigirá la desaparición de la categoría agustiniana de los no *valde boni,* los que no son del todo buenos, para no conservar sino la de los que son *non valde mali* o de los *mediocriter boni et mali,* los que no son malos del todo o los buenos o malos a medias, de la misma manera el lugar purgatorio reclamará la desaparición de este lugar de espera cuasi paradisíaco, y en definitiva la del seno de Abrahán.

LA CONMEMORACIÓN DE LOS DIFUNTOS: CLUNY

La liturgia cristiana se interesó por los difuntos también al margen del *Memento de difuntos* del canon de la misa y de la oración por ellos. Los sacramentales romanos atestiguan el uso de misas por los difuntos que, en lugar de celebrarse el día de los funerales, lo son en un día recurrente, como conmemoración. Pero sobre todo, están los registros

[39] D. SICARD, *La liturgie de la mort...*, p. 421. Sobre la primera resurrección, D. B. BOTTE, «Prima ressurectio. Un vestige de mielIénarisme dans les liturgies occidentales», en *Recherches de théologie ancianne et médiévale,* 15, 1948, pp. 5-17. La noción durará, apoyada en el *Apocalipsis.* Se la encuentra por ejemplo en un opúsculo sobre la confesión de Guy de Southwick a finales del siglo XII publicado por Dom A. WILMART en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 7, 1935, p. 343.

[40] J. LECLERCQ, «Documents sur la mort des moines», en *Revue Mabillon,* XIV, 1955, p.167.

mortuorios en sus diversas formas como el mejor testimonio de esta memoria de los difuntos. Durante la época carolingia en ciertos monasterios se inscribía en unos registros a los vivos y a los muertos que había que recomendar en el canon de la misa. Ocupaban el lugar de los antiguos dípticos, tabletas de cera donde figuraban los nombres de los donantes de ofrendas. Se los llamaba *Libros de vida (libri vitae)*[41]. Luego se separó a los muertos de los vivos. Las comunidades monásticas —desde el siglo VII en Irlanda— anotan en *rollos* el nombre de sus muertos y los hacen circular para informar a los distintos monasterios de la comunidad[42]. Más tarde aparecen los *necrologios,* listas de difuntos al margen de un calendario que acostumbra a leerse en el oficio de prima, bien en el coro, bien en el capítulo, así como los *obituarios* que normalmente no se destinan a la lectura, sino que recuerdan los servicios aniversarios fundados por ciertos difuntos y las obras de misericordia (distribución de limosnas las más de las veces) que les están vinculadas. K. Schmid y J. Wollash han subrayado la evolución que se produjo desde la época carolingia (siglos IX y X) hasta los tiempos de la reforma gregoriana (fines del siglo XI). Se pasó concretamente de las menciones globales a las menciones individuales. Los *libri memoriales* carolingios contienen entre 15.000 y 40.000 nombres. Los necrologios cluniacenses no mencionan sino entre 50 y 60 nombres por día de calendario. En lo sucesivo «el recuerdo litúrgico queda garantizado en forma duradera para los muertos nominalmente inscritos». El tiempo de la muerte individual[43] va a imponerse en adelante en los registros mortuorios. K. Schmid y J. Wollash han insistido también sobre el papel de la orden cluniacense en esta evolución. Como había dicho W. Jorden, «hay una originalidad cluniacense en la solicitud por los difuntos»[44].

Cluny, en efecto, sin dejar de obedecer al carácter elitista de esas uniones entre vivos y muertos que conciernen a los grupos dirigentes,

---

41 Cf. N. HUYGHEBAERT, *Les Documents nécrologiques,* en «Typologie des Sources du Moyen Âge occidental», fasc. 4. Turnhout, 1972, J.-L. LEMAÎTRE, «Les obituaires français. Perspectives nouvelles», en *Revue d'Histoire de l'Église de France,* LXIV, 1978, pp. 68-81. Sólo quedan siete *libri vitae.* Uno de ellos, el de Remiremont, ha sido objeto de una ejemplar edición de E. HLAWITSCHKA, K. SCHMID y G. TELLENBACH, *Liber Memorialis von Remiremont,* Dublín y Zurich, 1970. Cf. G. TELLENBACH, «Der liber memorialis von Remiremont. Zur kritischen Erforschung und zum Quellenwert liturgischer Gedenkbücher», en *Deutscher Archiv für Erforschung des Mittelalters,* 35 (1969), pp. 64-110.

42 Una bibliografía sobre los rollos de los muertos podrá encontrársela en los artículos de J. DUFOUR, «Le rouleau mortuaire de Bosson, abbé de Suse (v. 1130)», en *Journal des Savants,* pp. 237-254, y «Les rouleaux et encycliques mortuaires de Catalogne (1008-1102)», en *Cahiers de civilisation médiévale,* XX (1977), pp. 13-48.

43 K. SCHIND y J. WOLLASCH, «Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters» en *Frühmittelalterliche Studien,* I (1967), pp. 365-405.

44 W. JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen,* Münster, 1930. J.-L. LEMAÎTRE, «L'inscription dans les nécrologes clunisiens» en *La Mort au Moyen Âge* (coloquio de la Société des historiens médiévaux de l'Enseignement supérieur public, 1975), Estrasburgo, 1977, pp. 153-167.

extiende solemnemente al conjunto de los difuntos, una vez al año, la atención de la liturgia. A mediados del siglo XI, en efecto, probablemente entre 1024 y 1033, Cluny instituye la conmemoración de los difuntos el 2 de noviembre en relación con la fiesta de todos los Santos, que es día anterior. El prestigio de la orden en la cristiandad es tal que la «fiesta de los Muertos» se celebra muy pronto por doquier. Este vínculo suplementario y solemne entre los vivos y los muertos prepara el terreno en que habrá de nacer el Purgatorio. Pero Cluny preparó el Purgatorio de una manera todavía más precisa. Poco después de la muerte del abad Odilon (1049), el monje Jotsuald relata el hecho siguiente en la vida del santo abad escrita por él:

El señor obispo Richard me ha contado esta visión de la que yo mismo había oído hablar en otro tiempo, pero de la que no había conservado ningún recuerdo. Un día, me dijo, un monje natural del Rouergue regresaba de Jerusalén. Exactamente en medio del mar que se extiende desde Sicilia a Tesalónica, encontró un viento muy violento que empujó su navío hacia un islote rocoso donde vivía un ermitaño, servidor de Dios. Cuando nuestro hombre vio que el mar se sosegaba, se puso a charlar con él de toda clase de cosas. El hombre de Dios le preguntó que de qué nacionalidad era y él respondió que de Aquitania. Entonces, el hombre de Dios quiso saber si conocía un monasterio que llevaba el nombre de Cluny y al abad del mismo, Odilon. El monje respondió: «Lo conozco y muy bien, pero me gustaría saber por qué me haces esta pregunta.» Y el otro: «Te lo voy a decir, y te conjuro a que nunca olvides lo que vas a oír. No lejos de nosotros se encuentran unos lugares que, por manifiesta voluntad de Dios, lanzan con la mayor violencia un fuego abrasador. Las almas de los pecadores, durante un tiempo determinado, se purgan allí en medio de variados suplicios. Una multitud de demonios está encargada de renovar sin cesar sus tormentos: reanimando las penas día tras día, haciendo cada vez más intolerables los dolores. A veces, yo mismo he escuchado las lamentaciones de estos hombres que se quejaban con vehemencia: la misericordia de Dios permite, en efecto, que las almas de estos condenados se vean libres de sus penas gracias a las plegarias de los monjes y a las limosnas dadas a los pobres, en lugares santos. En sus llantos se dirigen sobre todo a la comunidad de Cluny y a su abad. Por eso, yo te conjuro por Dios, que si tienes la suerte de volver entre los tuyos hagas saber a esa comunidad todo lo que has escuchado de mi boca, y exhortes a los monjes a multiplicar sus preces, las vigilias y las limosnas por el descanso de las almas sumidas en semejantes penalidades, de modo que así haya más júbilo en el cielo, y el diablo se vea vencido y despechado.»

De vuelta a su país, nuestro hombre transmitió fielmente su mensaje al santo padre abad y a los hermanos. Al oírle éstos, con el corazón desbordante de alegría, dieron gracias a Dios, acumularon preces sobre preces, limosnas sobre limosnas, y se pusieron a trabajar obstinadamente por el descanso de los difuntos. El santo padre abad propuso a todos los monasterios que al día siguiente de la festividad de todos los Santos, el día primero de las kalendas de noviembre, se celebrara en todas partes la memoria de todos los fieles a fin de asegurar el descanso de sus almas, que se dijeran misas, con salmos y limosnas, en privado y en público, y que las limosnas se distribuyeran sin cuento a todos los pobres: el enemigo común recibiría así golpes más duros y el cristiano que sufriese en aquella gehenna podría acariciar la esperanza de la divina misericordia.

Algunos años más tarde, el célebre monje y cardenal italiano, Pedro Damiano, escribió a su vez una vida de Odilon, casi enteramente co-

piada sobre la de Jotsuald, y a travaés de ella este episodio se hizo muy célebre[45]. Jacopo de Varazze (Jacobo de Vorágine) se hizo también eco de ella en su *Leyenda dorada,* en el siglo XIII: «Cuenta San Pedro Damiano que san Odilon, abad de Cluny, habiendo averiguado que cerca de un volcán en Sicilia, se escuchaban con frecuencia los gritos y alaridos de los demonios que se quejaban de que las almas de los difuntos fuesen arrancadas de sus manos por las limosnas y las preces, ordenó que en sus monasterios, depués de la festividad de todos los Santos, tuviera lugar la conmemoración de los difuntos. Lo que más tarde fue aprobado por toda la Iglesia.» Jacopo da Varazze escribe a mediados del siglo XIII: interpreta por tanto la historia en función del Purgatorio que para entonces existe ya. Pero cuando Jotsuald y Pedro Damiano escriben la *Vida de Odilon* el Purgatorio está todavía por nacer. Cluny coloca un jalón esencial; ya tenemos un lugar perfectamente definido: una montaña que vomita fuego y la creación de una práctica litúrgica esencial: los difuntos, y en especial aquellos que necesitan de sufragios, tienen en adelante su día en el calendario de la Iglesia.

[45] El texto de Jotsuald se encuentra en la *Patología Latina* (Migne), tomo 142, columnas 888-891; y el de Pedro Damiano, en el tomo 144, columnas 925-944.

SEGUNDA PARTE

EL SIGLO XII: NACIMIENTO DEL PURGATORIO

150. Hoja en blanco

EL SIGLO DEL PLENO DESARROLLO

El siglo XII es el siglo de la explosión de la cristiandad latina. El sistema de las relaciones sociales, después de una lenta maduración, ha cambiado. La esclavitud ha desaparecido definitivamente. La gran propiedad de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media se ha transformado profundamente. En cambio se ha establecido el sistema señorial, con la organización de una doble jerarquía, de una doble dominación. Una primera división, fundamental, separa a los dominadores, a los señores, de la masa de los campesinos sometidos a su derecho de dominio sobre el territorio del señorío. En función de este derecho, los señores les descuentan a los campesinos una parte importante del producto de su trabajo en forma de rentas en especie y, cada vez más, en dinero (así como también en prestaciones de mano de obra, aunque éstas tienden a disminuir): todo esto es lo que constituye la renta feudal. Los señores dominan la masa de los campesinos (los *manants,* que son los que viven en el señorío; los *vilains,* procedentes de la antigua propiedad y que son también, moralmente, gentes de baja condición) mediante todo un conjunto de derechos, los más significativos de los cuales, junto con las exacciones económicas, son los que se desprenden de su poder judicial. Hay también una segunda división social establecida en el mismo interior de la clase dominante. Mediante los vínculos del *vasallaje,* la pequeña y media nobleza de los *caballeros* se subordina a una aristocracia, la de los dueños de los principales castillos. A cambio de un conjunto de servicios, sobre todo militares, pero también de asistencia y consejo, el señor otorga su protección al vasallo y le confía con frecuencia un medio de subsistencia, por lo general una tierra, el feudo.

El conjunto de este sistema constituye el sistema feudal o feudalismo. Aunque jurídicamente sólo está bien definido por lo que respecta a la capa superior, feudo-vasallática, de hecho sólo existe y funciona a través de las relaciones que vincula a señores y campesinos, definidas por lo general de una manera bastante vaga mediante la *costumbre.*

Semejante *feudalidad* es una de las encarnaciones históricas de un tipo de sistema más vasto, el *feudalismo,* que ha existido (o que existe todavía) en diversas regiones del mundo y en diferentes épocas. Este sistema, muy duro para la masa dominada, ha hecho posible sin embargo que el resto de la sociedad adquiera un impulso excepcional. Impulso que se hace visible ante todo en el incremento de la población: entre el comienzo del siglo XI y mediados del siglo XIII, la población de la cristiandad latina se duplica más o menos en términos globales. Se manifiesta también en la agricultura: extensión de las superficies, mejora de los rendimientos en relación con la multiplicación de la mano de obra y con los progresos tecnológicos. Y se vuelve espectacular en el desarrollo urbano, basado en la explotación del sobrante agrícola, la mano de obra artesana y la renovación del comercio; y en la creación de un medio urbano ligado a las estructuras feudales, pero que introduce en ellas un elemento nuevo parcialmente negador de las mismas: las clases medias libres: artesanos, comerciantes, de los que emerge la burguesía con un sistema de nuevos valores vinculados al trabajo, al cálculo, a la paz, a una cierta igualdad, a una jerarquía horizontal más que vertical en la que los más poderosos aventajan a los otros sin dominarlos.

Aparecen nuevos esquemas descriptivos y normativos de la sociedad, procedentes de la vieja ideología tripartita indoeuropea vivificada por la evolución histórica. El clero se halla comprometido en las estructuras feudales en tanto que parte interesada de la dominación señorial (los señoríos eclesiásticos se cuentan entre los más poderosos), además de constituir la garantía ideológica del sistema social, pero escapa a éste mediante la dimensión religiosa. Su sentimiento de superioridad se ve exaltado por la reforma gregoriana según la cual los clérigos forman una sociedad de celibatarios al margen de la mácula sexual y se hallan en contacto directo con una sacralidad que administran de acuerdo con la nueva teoría de los siete sacramentos. La invocación de la igualdad de los fieles y de la superioridad de los valores éticos y religiosos sobre las formas sociales y laicas permite también al clero afirmarse como el primer orden, *el que reza.* Los nobles cuya función específica es la guerrera, en un momento en que el armamento y el arte militar cambian a su vez (armamento pesado para el hombre y el caballo, campañas organizadas en torno a la red de las plazas fuertes) forman el segundo orden, *el que combate.* Por fin, novedad significativa, aparece un tercer orden, *el que trabaja,* lo mismo si se trata de una minoría rural cuyo papel va a ser importante en las roturaciones y la conquista del suelo, que si se trata de la masa trabajadora, rural y luego también urbana. Estamos así ante el esquema de la sociedad tripartita definida al comienzo del siglo XI y amplificada en el XII: *oratores, bellatores, laboratores*[1].

[1] Ver el excelente libro de G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imagination du féodalisme,* París, 1979. La ideología tripartita indo-europea había sido revelada por la obra magistral de Georges Dumézil.

Impulso social, por tanto, sancionado por un nuevo sistema de representaciones. Pero el impulso del siglo XII es un movimiento de expansión geográfica e ideológica: es el gran siglo de las cruzadas. Es también, en la misma cristiandad, espiritual e intelectual, con la renovación monástica, cuya expresión fueron los Cartujos, los Premonstratenses y sobre todo los Cistercienses, y con las escuelas urbanas en las que nacen simultáneamente una nueva concepción del saber y unos nuevos métodos intelectuales: la *escolástica.*

El Purgatorio es un elemento de esta expansión en lo imaginario social, en la geografía del más allá, en la certidumbre religiosa. Una pieza del sistema. Una conquista del siglo XII.

Voy a tratar ahora de estrechar y profundizar poco a poco mi indagación. Pretendo examinar más de cerca, a medida que se va constituyendo, la lógica del Purgatorio. Adoptará una forma sistemática de acuerdo con dos direcciones. Una de ellas, teológica, seguirá los desarrollos del sistema de la redención y se hallará estrechamente relacionada con el desenvolvimiento de las concepciones del pecado y de la penitencia, así como de una doctrina articulada de las postrimerías. La otra, imaginaria, precisará la naturaleza y las funciones del fuego y más tarde construirá el lugar de la purgación en el más allá.

Mi investigación de geografía y sociología culturales, que ha pretendido hasta ahora abarcar el conjunto de las expresiones del más allá en toda la cristiandad, habrá de concentrarse, sin desdeñar ningún testimonio importante, sobre los lugares y los ambientes donde se lleve a cabo la decisión del nacimiento del Purgatorio. Pienso señalar y definir los centros de la elaboración final teológica y doctrinal así como las regiones en que la geografía imaginaria del más allá acabará de anclarse en las realidades geográficas de acá abajo. Finalmente, como me parece que el fenómeno expresa una gran mutación de la sociedad, analizaré la manera como el Purgatorio encuentra su acomodo en el alumbramiento de una sociedad nueva. Tal será la cuádruple andadura de la parte central de este libro.

Presentación del estado de las cuestiones y los problemas por J. LE GOFF, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», en *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 1187-1215.

4

EL FUEGO PURGATORIO

AL COMIENZO DEL SIGLO XII: ADQUISICIONES E INDECISIONES

Al comienzo del siglo XII, la actitud con respecto a los difuntos, tal como nos es posible conocerla a través de los documentos de origen clerical, de la Iglesia, es la siguiente: después del Juicio final, habrá dos grupos de hombres con destino a la eternidad: los elegidos y los condenados. Su suerte se verá determinada esencialmente por su conducta durante la vida: la fe y las buenas obras decidirán de la salvación, la impiedad y los pecados criminales conducirán al infierno. Entre la muerte y la resurrección, la doctrina no está aún bien precisada. Según algunos, los difuntos aguardan después de la muerte en sus tumbas, o en una región sombría y neutra que hace las veces de tumba, como el *sheol* del Antiguo Testamento, y el Juicio decidirá de su suerte definitiva. En opinión de otros, más numerosos, las almas serán recibidas en diversos receptáculos. Entre éstos hay uno que llama la atención, el seno de Abraham que acoge las almas de los justos que, mientras aguardan el Paraíso propiamente dicho, van a un lugar de refrigerio y de paz. Para la mayoría, y ésta es opinión que parece contar con el favor de las autoridades eclesiásticas, inmediatamente después de la muerte se produce una decisión definitiva para dos categorías de difuntos; aquellos que son absolutamente buenos, los mártires, los santos, los justos integrales, van inmediatamtente al Paraíso y disfrutan de la vista de Dios, recompensa suprema, que es la visión beatífica; mientras que los que son íntegramente malos van inmediatamente al Infierno. Entre ambas categorías, pueden darse una o dos categorías intermedias. Según san Agustín, los que no son del todo buenos habrán de pasar por una prueba antes de ir al Paraíso, mientras que los que no son del todo malos irán al Infierno, aunque beneficiándose quizás en él de una condenación más tolerable. De acuerdo con la mayoría de quienes creen en la existencia de una categoría intermedia, los

muertos que están a la espera del Paraíso tendrán que someterse a una purgación. Y aquí se diversifican los placeres. Para unos esta purgación tendrá lugar durante el Juicio final. Pero entre los sostenedores de esta opinión hay también posiciones diferentes. Los hay que estiman que todos los muertos –incluidos los justos, los santos, los mártires, los apóstoles, e incluso el propio Jesús– habrán de pasar por esta prueba. Para los justos no será más que una formalidad sin consecuencias; para los impíos, la condenación; y para los casi perfectos, una purgación. Mientras que otros consideran que sólo aquellos que no han ido inmediatamente al Paraíso o al Infierno sufrirán este examen.

¿En qué consistirá semejante purgación? La inmensa mayoría estima que se tratará de una especie de fuego –apoyándose esencialmente en la primera espístola de san Pablo a los Corintios, 3, 10-15–. Pero no faltan los que piensan que los instrumentos de esta purgación están diversificados y hablan de «penas purgatorias (*poenae purgatoriae*). ¿Quién merecerá pasar por este examen que, por penoso que sea, significa una garantía de salvación? A partir de Agustín y Gregorio Magno se sabe que los únicos merecedores de esta «repesca» serán los difuntos que no tengan que expiar sino pecados ligeros, o que antes de morir se hayan arrepentido sin haber tenido tiempo de hacer penitencia en la tierra y que, de todas formas, vivieron una vida bastante digna y suficientemente señalada por las buenas obras. ¿Cuándo tendrá lugar esta purgación? Después de san Agustín se consideraba por lo general que tendría lugar entre la muerte y la resurrección. Sólo que el tiempo de la purgación podía desbordar de este tiempo intermedio hacia arriba o hacia abajo. Para el propio san Agustín, las pruebas sufridas acá, la tribulación terrena, podían constituir el comienzo de la purgación. Para otros esta purgación quedaba fijada en el momento del Juicio final y, en tal caso, se estimaba generalmente que el «día» del juicio habría de durar un cierto tiempo a fin de permitir que la purgación no se reduzca a una pura formalidad.

¿Dónde tendrá lugar la purgación? Es este aspecto la incertidumbre era aún más acusada que la misma diversidad de opiniones. La mayoría no precisaban nada al respecto. Pensaban algunos que había un receptáculo para estos efectos, y Gregorio Magno, en sus anécdotas, había sugerido que la purgación se efectuaba en los mismos lugares del pecado. Los autores de viajes imaginarios al más allá no sabían muy bien dónde situar el sitio en que se sufría el fuego purgatorio. Su localización se veía zarandeada, si puede decirse así, entre la concepción de una parte superior del Infierno, pero desde luego subterránea, materializada en un valle, y la idea –lanzada por Beda– de una montaña.

Reina en suma la mayor indecisión en torno de esta categoría intermedia, y si la noción del fuego –perfectamente distinguido del fuego eterno de la gehenna– está ampliamente admitida, la localización del tal fuego se pasa en silencio o se evoca de manera muy vaga. Desde los Padres de la Iglesia hasta los representantes de la Iglesia carolingia,

el problema del más allá es esencialmente el de la opción entre la salvación que conduce al Paraíso y la condenación que lleva al Infierno. En definitiva, la creencia que más se fortaleció entre el siglo VI y el XI y que más favorablemente dispuso el terreno para el nacimiento del Purgatorio, fue la práctica de las preces, y más ampliamente, de los sufragios por los difuntos. El conjunto de los fieles encontró en ello con qué satisfacer a la vez la solidaridad con sus parientes y allegados más allá de la muerte y la esperanza de ser, a su vez, beneficiarios, después de la muerte, de una asistencia análoga. Agustín, fino psicólogo y pastor solícito, lo expresó muy bien en su *De Cura pro mortuis gerenda.* Tanto la creencia como las prácticas que exigen la intervención de la Iglesia en el sacrificio eucarístico –y cuya beneficiaria es ella misma, entre otras cosas gracias a las limosnas– le aseguran concretamente un mejor dominio sobre los vivos mediante el rodeo de su supuesto poder en favor de los muertos.

Como en muchos otros ámbitos, el siglo XII va a acelerar las cosas. El Purgatorio como lugar sólo aparecerá al final. Mientras tanto se atiza el fuego purgatorio.

Es posible que resulte aquí necesaria una observación previa.

La utilización de un repertorio de textos del siglo XII es un asunto delicado. El impulso general de esta época se halla en la producción escrita. Los textos se multiplican. Los eruditos, desde el siglo XVI, y sobre todo durante los siglos XIX y XX, se han esforzado por editar lo más posible. Pero quedan aún muchos inéditos. A esta abundancia vienen a añadirse algunos rasgos característicos del período. A fin de asegurarse el éxito de una obra muchos clérigos de esta época no vacilan en atribuirle un autor ilustre o conocido. La literatura del siglo XII está lastrada por los apócrifos. Los problemas de atribución y de autenticidad en muchos casos no se han dilucidado todavía. La escolástica naciente multiplicó además textos que es muy difícil atribuir a un autor determinado, en el supuesto de que el término tenga aquí algún sentido: *quaestiones, determinationes, reportationes* salidas muchas veces de las notas tomadas por un alumno durante el curso dado por un maestro. Con harta frecuencia el escribiente ha mezclado las palabras auténticas del maestro con sus propias formulaciones o con las de otros autores contemporáneos. Para acabar, sólo en raras ocasiones poseemos el original. Los manuscritos de que disponemos se escribieron en una época posterior, entre los siglos XIII y XV. Los copistas, en un cierto número de casos, inconscientemente o pensando que procedían bien, porque lo que inspira a los hombres de la Edad Media es la búsqueda de la verdad eterna y no la de la verdad histórica, sustituyeron tal o cual palabra del texto original por otras o por una expresión de su tiempo[2]. Nuestro estudio no ha podido eliminar algunas incertidumbres que tienen que ver con lo imperfecto todavía hoy día de la

[2] Ver Apéndice II sobre *purgatorium.*

ciencia sobre la Edad Media, y sobre todo, en definitiva, con la literatura religiosa del siglo XII cuya múltiple efervescencia sigue siendo difícil de capturar entre las redes de la ciencia actual (justamente) interesada en la identificación de autores y dataciones precisas. La convergencia de mis investigaciones y análisis me parece, no obstante, demostrativa: no hay Purgatorio antes de 1170 lo más temprano.

Pero los textos se multiplican, el interés por lo que acontece entre la muerte y el Juicio final se pone cada vez más de manifiesto, el desorden de las exposiciones es también testimonio de búsqueda, y la preocupación por la localización se vuelve cada vez más visible.

UN TESTIGO DE LAS VACILACIONES: HONORIUS AUGUSTODUNENSIS

Un buen testigo es a este propósito el misterioso Honorius Augustodunensis, verosímilmente un irlandés que pasó una gran parte de su vida religiosa en Ratisbona. Honorius, de quien M. Cappuyns ha dicho que fue sin duda el único discípulo medieval de Juan Escoto Erígena, tuvo ciertamente ideas originales sobre el más allá. Según él los parajes del más allá no existen materialmente. No son sino «lugares espirituales». El término «espiritual» es ambiguo, puede recubrir una cierta corporeidad o designar una realidad puramente simbólica, metafórica. Honorius vacilaba entre ambas tendencias. En la *Scala coeli maior,* en que parece inclinarse hacia el sentido completamente inmaterial, suaviza no obstante esta opinión mediante una teoría de siete infiernos (de los cuales el mundo terreno es el segundo), más o menos materiales o inmateriales[3]. Lo que me interesa de Honorius son dos elementos de

[3] Ver el artículo de Claude CAROZZI, «Structure et Fonction de la Vision de Tnugdal», en el volumen colectivo *Faire croire,* que aparecerá próximamente entre las publicaciones de la Escuela francesa de Roma. Me parece que Claude Carozzi ha exagerado la importancia de una eventual querella entre «materialistas» e «inmaterialistas» en el siglo XII y anticipado la existencia del Purgatorio, pero su texto es muy estimulante. Si, como cree Claude Carozzi, hubo en el siglo XII una tendencia, en Honorius Augustodunensis por ejemplo, a no ver en las cosas del más allá sino *spiritualia,* fenómenos espirituales, esta tendencia no tuvo apenas influencia sobre la génesis del Purgatorio, algo entonces todavía vago pero que aquella hubiese podido bloquear. Cuando Honorius Augustodunensis se dejó llevar, en el *Elucidarium,* a evocar los lugares en que se hallan las almas en el otro mundo, hubo de atribuirles una cierta materialidad, como habrá ocasión de comprobar. El debate sobre el carácter real o metafórico del fuego que constituía el castigo con más frecuencia indicado para la purgación de los pecados no se extendió apenas más acá de los primeros siglos cristianos. La idea de que las almas no tenían ningún cuerpo y no podían por tanto encontrarse en ningún lugar material, profesaba por Juan Escoto Erígena en el siglo IX, no tuvo apenas eco, lo mismo que la mayoría de las ideas de este pensador aislado. Ver M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée,* Lovaina-París, 1933. Alejandro de Halès, en la primera mitad del siglo XIII, expresará la opinión general de los teólogos consagrando así la creencia común: «El pecado no se remite sin una doble pena: la remisión no tiene valor, si no hay ninguna pena corporal» (*Non ergo dimittitur peccatum sine duplici poena; non ergo valet relaxari cum nulla sit poena ex parte corporis, Glossa in IV Libros Sententiarum,* IV, dist. XX). Lo esencial sin duda consiste en caer en la cuenta de que «espiritual» no quiere decir «desencarnado».

su obra. El primero es precisamente su viva crítica de una visión espacial de la vida espiritual. En la *Scala coeli maior,* interpreta como puramente metafórica la localización de los infiernos bajo tierra –mediante una relación establecida entre la inferioridad, la gravedad y la tristeza, concluye que «todo lugar tiene una longitud, una anchura y una altura, mientras que el alma, puesto que se halla desprovista de todos estos atributos, no puede encerrarse en ningún lugar»[4]. Idea que vuelve a encontrarse en su *Liber de cognitione verae vitae:* «Pero me parece el colmo de lo absurdo encerrar en ámbitos corpóreos las almas y los espíritus, puesto que son incorpóreos, sobre todo por el hecho de que todo lugar puede medirse en altura, longitud y anchura, mientras que el espíritu, como es bien sabido, carece de todos estos atributos»[5]. Puede suponerse que si hubiese triunfado una manera de pensar como la de Honorius, el Purgatorio, esencialmente ligado a su localización, ni siquiera hubiera nacido, o sólo hubiese sobrevivido como una creencia secundaria y atrofiada.

Pero, paradójicamente, en otra obra, tratado de las principales verdades cristianas sumariamente expuestas, una especie de catecismo, el *Elucidarium,* habla Honorius del fuego purgatorio, y este pasaje ocupa un puesto notable en el repertorio de la gestación del Purgatorio. En el tercer libro del *Elucidarium,* que es un diálogo, responde Honorius a unas cuantas preguntas sobre la vida futura. A una pregunta sobre el Paraíso, precisa que no se trata de un lugar corpóreo sino de la morada espiritual de los bienaventurados, situada en el cielo intelectual donde pueden contemplar a Dios cara a cara. ¿Es éste el sitio al que son conducidas las almas de los justos?, se le pregunta. Y responde que es el lugar al que son conducidas, a su salida del cuerpo, las almas de los perfectos. ¿Y quienes son esos perfectos?, se le interroga. Los que no se contentaron con cumplir en su vida lo que está mandado, sino que hicieron mucho más: los mártires, los monjes, las vírgenes, por ejemplo. Los justos habitan otras moradas. Y los justos, ¿quienes son? Los que se contentaron con cumplir simplemente, sin mostrar disgusto, lo que estaba prescrito. Después de su muerte sus almas son llevadas por los ángeles al paraíso terrenal o mejor dicho a un gozo espiritual porque los espíritus no habitan en lugares corpóreos. Existe además una categoría de justos llamados imperfectos, que están no obstante inscritos en el libro de Dios, como por ejemplo los esposos, que, a causa de sus merecimientos, son acogidos en parajes muy agradables. Muchos de ellos antes del día del Juicio, gracias a las plegarias de los santos y a las limosnas de los vivos, son admitidos a una gloria mayor; y todos ellos después del juicio se reunirán con los ángeles. Hay también entre los elegidos difuntos que están lejos de la perfec-

---

4 *PL*, 172, 1237-1238. Claude Carozzi tiene sin duda razón al sospechar de esta edición.

5 *PL*, 40, 1029.

ción y que difirieron hacer penitencia por sus pecados; éstos, como el hijo culpable que se confía al esclavo a fin de que sea azotado, son entregados, con permiso de los ángeles, a los demonios para ser purificados. Pero los demonios no pueden atormentarlos más de lo merecido o de lo que los ángeles permitan.

La cuestión siguiente tiene que ver con los medios de liberación de estos imperfectos. El maestro, o sea Honorius, responde que son las misas, las limosnas, las oraciones y otras obras piadosas, sobre todo si, durante su vida, fueron realizadas por otro. Se ven libres de sus penalidades, unos al séptimo día, otros al noveno, otros al cabo de un año, y otros incluso mucho más tiempo después. Y Honorius explica entonces –de acuerdo con una misteriosa aritmética simbólica– la razón de la prolongación de tales períodos.

Se plantea por fin la pregunta que toca más de cerca el tema de nuestra investigación:

EL DISCIPULO: ¿Qué es el fuego purgatorio?

EL MAESTRO: Algunos sufren la purgación en esta vida: unas veces los dolores físicos que les causan los males, otras las pruebas físicas que ellos mismos se imponen mediante ayunos, vigilias o de otras maneras; también pueden serlo la pérdida de seres queridos o de bienes a los que se hallan apegados, o los dolores, o la enfermedad, o las privaciones de alimento o de vestido, o en fin la crueldad de su muerte. Pero después de la muerte la purgación adopta la forma o bien del excesivo calor del fuego, o bien del gran rigor del frío, o bien de cualquier especie de prueba, la más ligera de las cuales es superior a la mayor que quepa imaginar en esta vida. Cuando se encuentran allí, de tiempo en tiempo se les aparecen los ángeles o los santos en cuyo honor hicieron algo durante su vida y les ofrecen aire o un suave aroma o alguna otra forma de alivio, hasta que, una vez libres, entran en aquella corte que no acoge ninguna mancha de suciedad.

EL DISCIPULO: ¿Y bajo qué formas viven allí?

EL MAESTRO: Bajo la forma de los cuerpos que tuvieron acá abajo. Y se dice de los demonios que les han sido dados cuerpos hechos de aire a fin de que sientan en ellos sus tormentos respectivos.

Después de algunas explicaciones poco claras sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma, Honorius habla del Infirno, o mejor de los infiernos, puesto que, según él, existen dos. El infierno superior es la parte inferior del mundo terreno que está lleno de penalidades: un calor insoportable, un frío enorme, el hambre, la sed, y diversos dolores, bien sean corporales como los que provienen del cuerpo, bien espirituales como los que causan el temor o la afrenta. El Infierno es un lugar espiritual en el que hay un fuego inextinguible y donde se sufren nueve suertes de penas especiales: un fuego que abrasa y no ilumina y un frío intolerable, gusanos inmortales, en particular serpientes y dragones, un hedor espantoso, ruidos inquietantes como de martillos golpeando el hierro, tinieblas espesas, la mezcolanza confusa de todos los pecadores, la horrible visión de los demonios y los dragones entrevistos en medio del centelleo del fuego, el clamor lamentable de los llan-

tos e insultos y finalmente las cadenas de fuego que mutilan todos los miembros de los condenados[6].

Este texto no hace sino repetir las ideas agustinianas, incluidos el comienzo de la purgación en la tierra, con apenas un poco más de insistencia sobre el carácter metafórico del más allá, acerca del cual el propio Agustín se había preguntado en alguna ocasión si no tenía mucho más que ver con lo simbólico que con lo material. A pesar de lo cual, Honorius, nutrido sin duda de lecturas y relatos visionarios, se deja llevar de una imaginación que está en contradicción con sus ideas. Más aún que el realismo de las evocaciones infernales, me parece que es el papel confiado a los ángeles y a los demonios, más «medieval» que agustiniano en la línea de Gregorio Magno, lo que constituye la eficacia de este texto en la prehistoria del Purgatorio.

EL FUEGO: EN AMBIENTE MONÁSTICO

Hasta bien entrado el siglo XII, las más de las veces con motivo del comentario de la primera epístola de san Pablo a los Corintios, la reflexión sobre la purgación de los pecados se limita a una evocación tradicional del fuego purgativo. He aquí en primer término a Bruno el Cartujo (muerto en 1101) al que algunos consideran como uno de los padres de la escolástica, junto al gran Anselmo de Cantorbery (muerto en 1109). Fue el primero que tuvo una escuela propiamente dicha y que propuso un comentario escolar que habría de conocer numerosas reelaboraciones, precisamente un *Comentario sobre las epístolas de san Pablo.* Algunos atribuyen esta obra a un autor del entorno de Bruno, por lo general a Raúl de Laon (muerto en 1136), hermano de Anselmo y el más conocido de los representantes de la escuela de Laon, la escuela teológica más brillante de comienzos del siglo XII. En el comentario de la primera carta de Pablo a los Corintios, se dice, dentro de la línea del pensamiento agustiniano, que quienes han amado este mundo, pero sin preferirlo a Dios, se salvarán ciertamente, pero después de haber sido castigados por el fuego. Aquellos cuya obra ha sido de leña serán castigados durante largo tiempo porque la madera es lenta en arder; mientras que aquellos cuya obra haya sido de heno, que el fuego consume con rapidez, escaparán antes a la purgación ígnea; finalmente, aquellos cuya obra haya sido de paja, que el fuego consume más deprisa aún, pasarán con la mayor rapidez a través del fuego[7].

Guerric de Tournai, nacido hacia 1187, atraído por san Bernardo, entró en Claraval hacia 1125 y en 1138 se convirtió en el segundo abad de la abadía cisterciense de Igny, fundada en 1128 por san Bernardo entre Reims y Soissons, donde murió «pleno de días», o sea a

[6] Ver Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires,* París, 1954.
[7] *PL*, 153, 139.

una edad muy avanzada, en 1158. Se conservan de él 54 sermones[8] destinados a los monjes. En los sermones cuarto y quinto, en que trata de la purificación de la Virgen María, habla también del fuego purgatorio. Guerric, que parece haber sufrido la influencia de Orígenes, piensa que la purificación ha de iniciarse acá abajo y tiene tendencia a identificar el fuego purgatorio del más allá con el del juicio. Así por ejemplo, en el sermón cuarto sobre la purificación, nos declara:

«¡Cuánto más seguro es, hermanos míos, y más dulce, verse purgados por el agua que no por el fuego! A buen seguro, aquellos que no hayan sido purgados ahora por el agua deberán serlo por el fuego, con tal de que merezcan que se les purgue, el día en que el juez en persona se siente, tal un fuego a punto de fusión, para fundir y depurar la plata, y purgue a los hijos de Leví (Mal, 3, 2-3)... Lo que sostengo sin vacilación, es que si el fuego que el Señor Jesús ha enviado a la tierra nos abrasa con el ardor deseado por quien lo envía, el fuego purgatorio que purificará con ocasión del juicio a los hijos de Leví no encontrará en nosotros leña, ni heno, ni paja que consumir. Cierto que ambos son fuego de purgación, pero de modo muy distinto. El uno purifica por su unción, el otro con su quemadura. En el primer caso es un rocío refrescante; en el segundo un soplo vengador (*spiritus iuditii*), un soplo abrasador...» Y más adelante: «Y si esta caridad no es bastante perfecta como para lograr cubrir tantos y tales pecados, el fundidor que purifica a los hijos de Leví utilizará su fuego: y toda la herrumbre restante se consumirá por obra del fuego de la tribulación presente o futura, a fin de que puedan cantar finalmente: "Hemos pasado por el agua y el fuego, y tú nos has conducido al refrigerio" (Sal, 65, 12). Eso es lo que ocurre con este mundo: bautizado al principio por el agua del diluvio, purgado luego mediante el fuego del juicio, pasará finalmente a un estado nuevo, incorruptible.»

El tema, con acentos agustinianos, reaparece en el quinto sermón sobre la purificación: «Desgraciados de nosostros si llegaran a cumplirse estos días [de acá abajo] sin que la purgación haya tenido lugar, ya qua habríamos de ser purgados de inmediato por este fuego más cruel (*poenalius*), más vivo y más violento que cuanto es posible imaginar en esta vida. ¿Y quién, al salir de esta vida, será tan perfecto y tan santo como para no deber nada a este fuego?... Ciertamente que los

[8] Los Sermones de Guerric d'Igny han sido publicados (tomo I) por J. Morson y H. Costello con una traducción de P. Deseille en «Sources chrétiennes», vol. 166, 1970. Utilizo esta traducción reemplazando simplemente, según mi costumbre, purificar, purificación y purificador por *purgar, purgación, purgatorio,* donde en el texto se dice *purgare, purgatio, purgatorius.* Por lo demás, Guerric emplea también *purificare.* Pero hay que reconocer que los dos términos le parecen más o menos sinónimos. Además, la Escritura le invitaba también a ello. El tema del IV Sermón es el versículo de Lucas, 2, 22: *Postquam impleti sunt dies purgationis eius (Mariae).* Los dos sermones cuyos extractos cito se encuentran en el tomo I de «Sources chretiennes» (vol. 166), pp. 356-385. Sobre Guerric d'Igny y el «purgatorio», ver D. DE WILDE, *De beato Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis,* Westmalle, 1935, pp. 117-118.

elegidos son pocos, pero entre estos pocos, pienso que hay poquísimos lo bastante perfectos como para haber realizado la purgación de que habla el sabio: «Purifícate con los pocos de tu negligencia» (Eclo, 7, 34).

Dentro de la misma línea de Agustín, Guerric no atribuye tampoco una gran población al futuro Purgatorio.

Las *Deflorationes sanctorum Patrum*, o *Antología de los padres*, de Wernerio II, abad de Sait-Blaise, muerto en 1174, muy influenciadas por Hugo de San Víctor [9], aluden al fuego purgatorio en un sermón sobre la caída de Adán: «Después de la muerte, según se dice, hay también un fuego purgatorio (*ignis quidam purgatorius*) en el que se purgan y lavan aquellos que comenzaron a hacerlo acá abajo y no lo acabaron... Es duro pasar por estas torturas, aun cuando sólo sea en pequeña escala. Por eso es preferible comenzar y acabar aquí lo que ha de hacerse. Pero si no se ha logrado concluirlo, con tal de haberlo iniciado, no haya que desesperar porque "te salvarás, pero como a través del fuego" (primera carta de Pablo a los Corintios, III, 10-15). Todo lo que de crímenes pese sobre ti arderá hasta consumirse. Pero tú te salvarás porque el amor de Dios ha quedado en ti como fundamento»[10].

ENTRE LOS TEÓLOGOS URBANOS

Habré de hablar de nuevo más adelante de la escuela de aquel original teólogo que fue Gilbert Porreta, llamado Gilbert de la Porrée, obispo de Poitiers, fallecido en 1154, que, como su contemporáneo Abelardo, tuvo que vérselas con la Iglesia. Su comentario sobre san Pablo sigue estando inédito, pero un fragmento de otro comentario a la primera carta a los Corintios que interpreta, sin serle siempre fiel, el texto de Gilbert, y que data poco más o menos de 1150, repite también la idea de una purgación acá abajo que habrá de concluirse después de la muerte «en el fuego». Y precisa que este fuego purgatorio ha de preceder al Juicio final[11].

Se habla también del fuego purgatorio en la célebre abadía de los canónigos regulares de Saint-Victor, a las puertas de París, al pie de la montaña de Santa Genoveva. Aparte del gran Hugo de San Victor, cuya obra es una de las más importantes para la prefiguración del Purgatorio en vísperas de su nacimiento, he aquí por ejemplo el testimonio de Achard, abad de Saint-Victor de 1155 a 1161, obispo de Avranches desde 1161 hasta su muerte en 1170 o 1171, en su segundo sermón para la festividad de la dedicación de la Iglesia. Al referirse al

[9] Ver más abajo, pp. 165 ss.

[10] *PL*, 157, 1035-1036. Ver P. GLORIEUX, «Les *Deflorationes* de Werner de Saint-Blaise», en *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, pp. 699-721.

[11] Editado por A. M. LANDGRAF, *Commentarius Porretanus in primam epistulam ad Corinthios* («Studi e testi», 177), Ciudad del Vaticano, 1945.

simbolismo del martillo y el cincel necesarios para la construcción del templo, dice que puede interpretarse el primero como «el terror del fuego eterno» y el segundo como «el terror del fuego de purgación»[12].

EN LA LITERATURA VERNÁCULA

Según puede advertirse, las interrogaciones sobre la suerte de los difuntos después de la muerte y los problemas suscitados por el fuego purgatorio sobrepasan los límites del ambiente eclesiástico. No sólo se discute de esos temas en las escuelas abiertas en los alrededores urbanos, no sólo se habla de ellos en la predicación monástica, sino que se difunde su conocimiento en los sermones de los que no poseemos, salvo excepciones, más que la versión escrita en latín, pero que, cuando los clérigos se dirigían a los laicos, se pronunciaban en lengua vulgar[13]. Precisamente tenemos dos textos en antiguo francés y en ellos nos encontramos con dos testimonios de la «popularidad» del fuego purgatorio en el siglo XII.

El primero no es otra cosa que una traducción en francés de los *Diálogos* de Gregorio Magno: *Li Dialoge Gregoire lo Pape,* redactada en el dialecto de la región de Lieja. Concretamente en los capítulos XL y XLI del libro IV, de los que ya he hablado más arriba, hallamos las expresiones *li fous purgatoires* o *lo fou purgatoire* (el fuego purgatorio), [*lo*] *fou de la tribulation,* [*lo*] *fou de la purgation.* La cuestión planeada por Pedro al final del capítulo XL dice así: *Ge voldroie ke l'om moi enseniast, se li fous purgatoires après la mort doit estre crue estre* (quisiera que se me aclarase si el fuego purgatorio después de la muerte ha de creerse que existe, es decir si se debe creer que existe el fuego purgatorio después de la muerte).

El título del capítulo XLI en que responde Gregorio es éste: *se li fous purgatoires est après la mort* (si existe el fuego purgatorio después de la muerte)[14].

En una traducción en verso en que aparece la palabra *purgatoire* (purgación, purgatorio) se recuerda la opinión de Gregorio según el

[12] ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons,* ed. J. Châtillon, París, 1970, p. 156.

[13] Ver J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIe siècle,* París, 1975. Indicaciones interesantes sobre el mundo del más allá, t. I, pp. 190-191 y t. II, pp. 144-145, si bien no se subraya el «nacimiento del Purgatorio». Sobre los comienzos de la literatura homilética en lengua francesa, ver. M. ZINK, *La Prédication en langue romane avant 1300,* París, 1976.

[14] *Li Dialoge Gregoire lo Pape,* «Les dialogues du pape Grégoire», traducidos al francés del siglo XII, acompañados del texto latino..., ed. W. Foerster, Halle-París, 1876. Los pasajes citados se encuentran enlas pp. 254-255. Adviértanse las expresiones *el fuego purgatorio, el fuego de la purgación.* Recuerdo que es así como traduzco sistemáticamente los textos anteriores a la aparición del sustantivo *purgatorium,* descartando el término *purificación* que no tiene exactamente el mismo sentido. Se trata del vocabulario medieval, y no utilizo tales expresiones por coquetería arcaizante, sino por atención a la exactitud.

cual no había un «lugar determinado» para la purgación, sino que cada alma era purificada, después de la muerte, en los lugares en que había pecado en vida:

Par ces countes de seint Gregorie
Deit houme entendre qi purgatorie
N'est pas en une lieu determinez
Ou les almes seint touz peinez.

[Por lo que cuenta san Gregorio, ha de comprenderse que la purgación no es un lugar determinado donde todas las almas hayan de sufrir juntas sus penas[15].]

El otro texto es la traducción francesa de comienzos del siglo XIII —pero que reproduce el original del XII— de la *Histoire des croisés en Terre sainte* (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*) escrita por Guillermo de Tiro, muerto entre 1180 y 1184. El capítulo XVI del libro I describe cómo partió para la cruzada la gente menuda (*Comment li menuz peuples se croisa pour aler outremer*): «Tant avoit de pecheours el monde qui avoient eslongnie la grace de Nostre Seigneur, que bien covenoit que Dex leur monstrat un adreçoer par où il alassent en paradis, et leur donast un travail qui fust aussiut comme feus purgatoires devant la mort.» O sea: «Había tantos pecadores en el mundo que habían alejado [de ellos] la gracia de Nuestro Señor, que convenía que Dios les mostrara un camino recto para ir al cielo, y les diera una prueba que fuese como un fuego purgatorio antes de la muerte.» Este texto pone de relieve la idea de cruzada como penitencia, diferente del espíritu inicial de la cruzada como expedición escatológica. Hace además alusión a la noción de purgación de los pecados en este mundo, antes de la muerte y no después. Se trata de «corto-circuitar» un eventual «purgatorio» después de la muerte mediante el merecimiento de ir inmediatamente al Paraíso. Se está ya por otra parte en el camino de la evolución que conducirá a un sentido puramente metafórico de «purgatorio en la tierra», como habrá ocasión de ver durante el siglo XIII[16].

CUATRO GRANDES TEÓLOGOS Y EL FUEGO: ESBOZO DE UN TRATADO DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

Voy a detenerme en cuatro grandes personalidades eclesiásticas de mediados del siglo XII cuya obra es al mismo tiempo el término de una larga tradición y un punto efímero de partida para nuevos desarrollos —y ello es cierto también por lo que se refiere al Purgatorio.

[15] Cit. por Ch.-V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Âge*, t. IV, París, 1928, p. 114.

[16] *Recueil des historiens des croisades*, I/1, 1884, p. 44.

El primero es un canónigo parisino, Hugo de San Victor, muerto en 1141; el segundo, un monje italiano, sabio canonista de Bolonia donde compila un conjunto de textos de derecho eclesiástico, hacia 1140, que llevará su nombre, el *Decreto de Graciano,* e inaugurará el *Corpus* de derecho canónico medieval. El tercero es un cisterciense, célebre ya en su tiempo, Bernardo de Claraval, san Bernardo, muerto en 1153. Y el cuarto un italiano que llegó a ser obispo de París, Pedro Lombardo, muerto en 1159-1160, cuyas *Sentencias* serán el gran manual universitario del siglo XIII.

Un canónigo de París: Hugo de San Victor

Es la época durante la cual, según Jean Longère, «se organiza un primer esbozo del *De novissimis*» (es decir de un sistema de los últimos tiempos) por obra de Hugo de San Victor y Pedro Lombardo. Se reúnen las observaciones y las exposiciones en torno al fin del mundo, la resurrección de los cuerpos, el Juicio final y la suerte eterna de los hombres. Existe naturalmente la tendencia a relacionar con todo ello lo que acontece en el más allá entre la muerte individual y los últimos días.

Es posible que haya sido Hugo de San Victor el primero en enseñar un curso de teología sistemática sin relación directa con una *lectio* de la Escritura, o sea con un comentario escriturístico[17].

Hay dos pasajes de su obra consagrados de modo más particular al fuego purgatorio. El primero es una cuestión «sobre el fuego purgatorio de los justos» que tiene como punto de partida la primera epístola de Pablo a los Corintios. El fuego purgatorio, dice Hugo, está destinado a los que van a salvarse, o sea a los elegidos. Incluso los santos, los que edifican con oro, plata y piedras preciosas, habrán de pasar a través del fuego, pero sin perjuicio, sino todo lo contrario. Saldrán de él confortados como la arcilla que pasa por el horno recibe en él una enorme solidez. Puede decirse que para ellos «el tránsito por el fuego es una parte de la resurrección». Hay quienes, según Hugo, pretenden que este fuego es un lugar de punición (*quemdam poenalem locum*) donde las almas de los que han construido con leña, heno o paja son recluidas al morir a fin de concluir la penitencia que iniciaron acá abajo. Una vez cumplida la penitencia, van a un cierto descanso a esperar el día del juicio en que pasan sin daño a través del fuego, tanto más cuanto que a este fuego no se le llama purgatorio con respecto a los

---

17 Sobre Hugo de San Victor, ver R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor,* París, 1957 y la bibliografía de la edición francesa, revisada y completada por A.-M. Landry y P. Boglioni de *L'Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante* de A. M. LANDGRAF, Montréal-París, 1973, p. 93-97. Ver también *ibid.,* pp. 43-44, desde el punto de vista de la doctrina de la salvación, H. KÖSTER, *Die Heilslehre des Hugo von St. Victor, Grundlage und Grundzüge,* Emsdetten, 1940.

hombres, sino por lo que se refiere al cielo y la tierra que serán purificados y renovados mediante un diluvio de fuego como lo fueron por el agua del primer diluvio. Pero Hugo se muestra hostil a semejante opinión y piensa que el fuego del Juicio final durará el tiempo necesario para la purgación de los elegidos. Hay otros que piensan que el fuego purgatorio es lo mismo que la tribulación terrena. Por lo que hace al fuego del juicio los impíos no lo podrán atravesar, sino que serán arrastrados con él al abismo (infernal)[18].

En su gran obra, la *Suma sobre los sacramentos de la fe cristiana* (*Summa de sacramentis christianae fidei*), primer gran tratado de aquella teología de los sacramentos que se elabora durante el siglo XII (un contexto que no debe olvidarse en lo que afecta al nacimiento del Purgatorio, como se verá a propósito de la penitencia), Hugo aborda los problemas del más allá. La estructura del *De Sacramentis* es histórica, en el sentido de una historia de la salvación. La primera parte se extiende «desde el comienzo del mundo hasta la Encarnación del Verbo». La segunda, desde la Encarnación del Verbo hasta el fin y consumación de todo. En el capítulo XVI de esta segunda parte es donde habla Hugo de las penas purgatorias al tratar «de los moribundos o del fin del hombre». Este capítulo se sitúa entre, por una parte, un capítulo sobre «la confesión, la penitencia y la remisión de los pecados» y otro muy breve sobre la extremaunción, y por otra los dos últimos capítulos del tratado, el del fin del mundo y el del «siglo futuro». El desarrollo del tema de las penas purgatorias aparece por tanto dentro de una historia individual y colectiva de la salvación, en estrecha relación con la confesión y la penitencia. En el capítulo IV de la parte XVI del libro segundo, trata Hugo de los «lugares de las penas» (*loca poenarum*), tras haber precisado que las almas, después de haber abandonado sus cuerpos, pueden experimentar perfectamente penas corporales. «Así como, nos dice, Dios ha preparado penas corporales para los pecadores que han de ser atormentados, del mismo modo ha escogido lugares corporales para estas penas corporales. El Infierno es el lugar de los tormentos, el cielo es el de las alegrías. Con toda razón el lugar de los tormentos se encuentra en lo profundo y el lugar de las alegrías en lo alto, porque la falta gravita hacia abajo, mientras que la justicia eleva hacia arriba.» Y añade Hugo que este lugar inferior, el Infierno, está situado en lo más hondo de la tierra, pero sin que exista certidumbre alguna al respecto. En el Infierno reina, se dice, un fuego inextinguible. Por el contrario, los que salen de esta vida purgados van inmediatamente al Cielo.

Hugo se refiere luego a la pena purgatoria. «Hay en fin otro castigo después de la muerte al que se llama pena purgatoria. Los que abandonan esta vida con determinadas faltas, por más que sean justos y estén

[18] O. LOTTIN, «Questions inédites de Hugues de Saint-Victor», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1960, pp. 59-60.

destinados a la vida eterna, son allí torturados durante un cierto tiempo, a fin de ser purgados. El lugar en que se sufre esta pena no está en absoluto determinado, por más que numerosos ejemplos de apariciones de almas sometidas a esta pena hagan pensar que se la sufre acá abajo y probablemente en los lugares en que se cometió la falta, como lo prueban abundantes testimonios. Si estas penas se aplican también en otros lugares, eso es algo difíicil de saber.»

Hugo de San Victor sigue preguntándose si, por una parte, aquellos pecadores que son inferiores en malicia a los impíos y a los grandes criminales no aguardan en lugares de punición antes de ser enviados a los tormentos más graves de la gehenna, y si, por otra, aquellos buenos que no obstante se hallan gravados por ciertas faltas no aguardan a su vez en determinados parajes antes de ser promovidos a las alegrías del Cielo. Estima Hugo que los buenos perfectos (*boni perfecti*) van sin duda alguna inmediatamente al Cielo, mientras que los muy malos (*valde mali*) descienden de inmediato al Infierno. Por lo que hace a los buenos imperfectos (*boni imperfecti*), es seguro que en el intervalo (entre la muerte y el juicio) sufren ciertas penas antes de conocer las alegrías venideras. En cuanto a los pecadores imperfectos o menos pecadores (*imperfecti sive minus mali*) no hay ninguna certidumbre sobre el sitio en que puedan estar mientras aguardan a descender, el día de la resurrección, a los tormentos eternos.

Hay también en este mundo algunas penas purgatorias para los afligidos que no se vuelven peores en las pruebas, sino que se hacen mejores y se aprovechan de ellas para corregirse. En cuanto a los sufragios por los difuntos, Hugo considera, tras las huellas de Gregorio Magno, que si las faltas cometidas por un difunto no son indisolubles y si mereció en vida verse ayudado después de su muerte, el sacrificio eucarístico puede ser de gran eficacia[19].

En cuestiones de fondo, apenas si Hugo de San Victor hace progresar el tema con respecto a Agustín y a Gregorio Magno, al mismo tiempo que sigue insistiendo con ellos en la realidad de los aparecidos. Pero atestigua la fuerte tendencia de su época a buscar un *lugar* o *lugares* (*locus* o *loca*) para la pena purgatoria. Aun cuando manifieste su ignorancia o su escepticismo sobre la existencia de tales lugares y se decida, junto con Gregorio Magno, por la solución que no va a cuajar, la de una purgación en los escenarios terrenos del pecado, se pregunta sobre el particular y reconoce que otros han optado por la existencia de lugares purgatorios determinados en el más allá, entre la muerte y el juicio.

[19] *PL*, 176, 586-596. El pasaje citado literalmente traducido se encuentra en la columna 586 CD.

El problema de la purgación de los pecados en el más allá según san Bernardo se me presenta de forma distinta a como se daba por supuesto, porque tengo la persuasión –y pienso que este estudio demostrará lo bien fundado de mi convicción– de que el texto principal que se le atribuía al respecto no es suyo, sino sensiblemente posterior (por lo menos en una veintena de años) a su muerte sobrevenida en 1153[20].

San Bernardo expone con toda claridad su posición en dos de sus sermones: en el más allá hay lugares de purgación *(loca purgatoria)* para los seres humanos.

En un sermón para la festividad de san Andrés sobre la triple especie de bienes, nos declara: «Se afirma con razón que estas almas que sufren en los lugares purgatorios *(in locis purgatoriis)* van de un lado para otro a través de parajes tenebrosos y enfangados, ya que durante esta vida no se les ocurrió temer que un día habitarían tales sitios.» Y también: «Reconocemos no sólo compadecernos y rogar por los difuntos, sino también felicitarlos en la esperanza; porque si hemos de afligirnos por sus sufrimientos en los lugares de purgación *(in locis purgatoriis)*, más conveniente es aún alborozarnos ante la aproximación del momento en que Dios enjugará las lágrimas de sus ojos; ya no habrá muerte, ni llanto, ni gritos, ni penas, porque el mundo antiguo ha desaparecido» (*Apocalipsis*, XXI, 4)[21].

En otro sermón, pronunciado como oración fúnebre de Humberto, prior de Claraval, en 1158, menos de cinco años antes de su propia muerte, y en el que no pronuncia siquiera la palabra purgatorio que aún no existía ni podía él conocer, advierte san Bernardo: «Sabed en efecto que después de esta vida, todo lo que se haya descuidado pagar acá abajo habrá de ser devuelto al céntuplo hasta el último céntimo (Mt, 5, 26) en los lugares de purgación *(in purgabilibus locis)*[22].

En un tercer sermón, para el Adviento, san Bernardo ofrece sobre el «triple infierno» una serie de precisiones muy complicadas. Yo interpreto así este texto: «El primer infierno es obligatorio *(obligatorius)* porque en él se exige hasta el último céntimo, y en consecuencia su pena no tiene fin. El segundo es *purgatorio.* Y el tercero es remisivo porque, siendo como es voluntario *(volontarius)*, es frecuente que se remitan en él tanto la pena como la falta *(et poena et culpa)*. En el segundo (el purgatorio), aunque la pena se perdone a veces, la culpa no lo

---

[20] Ver Apéndice II: *Purgatorium.* Dejo por lo demás provisionalmente de lado un texto importante pero que no añade nada a la posición del propio san Bernardo. En cambio, como expone la opinión de ciertos herejes hostiles a la purgación después de la muerte, hablaré de ello a propósito de las relaciones entre herejía y Purgatorio.

[21] San Bernardo, sermón XVI *De diversis*, en *Opera*, ed. J. Leclercq y H. Rochais, t. VI/1, pp. 144 y 147.

[22] El sermón *in obitu Domni Humberti, monachi Clarae-Vallensis* se encuentra en la edición Leclerq-Rochais, t. V, p. 447.

es nunca, sino que se la purga, ¡Dichoso infierno de la pobreza en el que Cristo nació, en el que se educó y vivió, mientras estuvo encarnado! No sólo descendió una vez a éste para llevarse a los suyos, sino que "se entregó a fin de arrancarnos de este mundo actual y perverso" (Carta a los Gálatas, 1, 4) para apartarnos de la masa de los condenados y reunirnos a la espera de podernos sacar de allí. En este infierno hay unas muchachas jovencísimas, o sea unos esbozos de almas, adolescentes portadoras de tímpanos precedidas de ángeles que tocan címbalos y seguidas de otros con címbalos de júbilo. En los otros dos infiernos se atormenta a los seres humanos, pero en éste sólo lo son los demonios. Deambulan por parajes áridos y sin agua, buscando el descanso, y sin lograr encontrarlo. Dan vueltas en torno de los espíritus de los fieles, pero son rechazados de todas partes mediante santos pensamientos y plegarias. Por eso exclaman a gritos con razón: "Jesús, ¿por qué has venido a atormentarnos antes de tiempo?"» (Mt, 8, 29)[23].

En mi opinión san Bernardo distingue aquí un infierno (inferior), la gehenna propiamente dicha, un infierno (intermedio) donde tiene lugar la purgación, y un infierno (superior) sobre la tierra y que corresponde a los futuros limbos o al tradicional seno de Abraham donde las almas inocentes se encuentran ya en la paz mientras que los demonios que disfrutan de una tregua hasta el instante del Juicio final están ya siendo atormentados.

Nos encontramos, pues, en san Bernardo con la búsqueda de una *espacialización* del más allá, así como la afirmación de la existencia, bien de un *infierno purgatorio*, bien de *lugares purgatorios (loca purgatoria* o *purgabilia)*, pero sin que a tal espacio se le atribuya ningún nombre y manteniéndose en la vaguedad la geografía del más allá.

Un monje canonista: Graciano de Bolonia

El caso del *Decreto* de Graciano (hacia 1140) es bien singular. Este conjunto de textos no ofrecería ninguna originalidad si su reunión, la elección de los textos y su disposición como un tratado articulado no constituyeran de hecho una importante novedad. La importancia que va a adquirir el derecho canónico a fines del siglo XII y durante el XIII impone de todas maneras la consideración de esta pieza maestra que inaugura el *Corpus* de derecho canónico de la Edad media y que se lleve a cabo al menos un sondeo en dirección de aquel centro intelectual tan activo en el siglo XII: Bolonia, convertida en capital de los estudios jurídicos y donde se desarrolla la primera de las corporaciones universitarias de la Edad Media.

Desde la perspectiva en que estamos, dos capítulos del *Decreto* de Graciano son para nosotros importantes. Son los capítulos XXII y

[23] *Opera*, ed. Leclercq-Rochais, t. VI/1, pp. 11-12.

XXIII de la cuestión II de la causa XIII de la segunda parte[24]. El primero lo constituye la lectura de la (o) de una carta del papa Gregorio II a Bonifacio, el apóstol de Germania (hacia 732), que ya he dejado subrayada. Recoge la lista de los sufragios establecida desde Agustín y Gregorio Magno: «Las almas de los difuntos son liberadas de cuatro maneras: por los sacrificios de los sacerdotes (las misas), por las plegarias de los santos, por las limosnas de los seres queridos, y por el ayuno de los allegados.»

Colocado este texto, como lo está, en el *Decreto,* tiene mucho peso, ya que legitima la actividad de los vivos en favor de los difuntos, subraya la necesidad del paso por mediación de la Iglesia (los sacerdotes), nutre el culto de los santos, mantiene la circulación de bienes (o su drenaje en beneficio de la Iglesia) mediante la limosna, y pone de relieve el papel de los allegados –familias y amigos, carnales y espirituales.

El capítulo XXIII, bajo el título: «Antes del día del juicio los muertos son ayudados por los sacrificios (las misas) y las limosnas», reproduce los capítulos CIX y CX (salvo un breve pasaje sin significación aquí) del *Enchiridion* de san Agustín. He aquí este texto esencial:

En el intervalo entre la muerte del hombre y la resurrección suprema, las almas se ven retenidas en depósitos secretos, donde experimentan o bien el descanso o bien la pena de que son dignas, de acuerdo con la suerte que ellas mismas se buscaron mientras vivían en la carne.

No cabe por tanto negar que las almas de los difuntos pueden verse aliviadas por las plegarias de sus allegados vivos, cuando se ofrece por ellas el sacrificio del Mediador o se distribuyen limosnas en la Iglesia. Pero tales obras sirven únicamente a aquellos que, durante su vida, merecieron que les pudieran servir más adelante.

En efecto, hay hombres cuya vida no es tan buena como para no tener necesidad de estos sufragios póstumos, ni tan mala como para que no les puedan servir de utilidad. Por el contrario, los hay que vivieron suficientemente bien como para prescindir de ellos y otros que lo hicieron suficientemente mal como para no poder beneficiarse de los mismos después de su muerte. De manera que es siempre acá abajo donde se adquieren los méritos que pueden asegurar a cada uno, después de esta vida, alivio o infortunio.

Cuando, por tanto, se ofrecen los sacrificios del altar o de la limosna a intención de todos los difuntos bautizados, para aquellos que fueron buenos del todo equivalen a acciones de gracias, para aquellos que no fueron malos del todo, se convierten en medios de propiciación; para aquellos en cambio cuya malicia fue completa, como ya no pueden aliviar a tales difuntos, sirven al menos de consuelo a los vivos. Lo que aseguran a quienes se benefician de ellos es, o bien la completa amnistía o al menos una forma más soportable de condenación.

En este texto, como se recordará, hay dos elementos importantes que obstaculizan el nacimiento del Purgatorio. El primero es que si Agustín habla efectivamente de *lugares* para las almas entre la muerte y la resurrección, tales lugares son una especie de agujeros, de escondi-

[24] *Decretum Magistri Gratiani,* ed. A. Friedberg, Leipzig, 1879, t. 1, col. 728.

tes, los receptáculos *(receptacula)*, no un espacio verdadero, y además están ocultos *(abdita)*, lo que se interpreta en un sentido material y espiritual. En el sentido material, se hurtan a la investigación, son difíciles, si es que no imposibles, de encontrar; y en el sentido espiritual representan un misterio, que tal vez sea –según algunos– ilícito, si es que no sacrílego, pretender desvelar. Estas nociones constituyen por tanto un obstáculo en la ruta de una geografía del Purgatorio.

El segundo punto es la afirmación de cuatro categorías de difuntos según Agustín: los buenos del todo *(valde boni)*, los del todo malos *(valde mali)*, los no del todo malos *(non valde mali)*, e, implícitamente, los no del todo buenos *(non valde boni)*. Ahora bien, el Purgatorio, o bien se destinará a esta última categoría implicada por el sistema de Agustín pero no nombrada explícitamente en este texto, o bien –y sobre todo– habrá de exigir la fusión en una sola de las dos categorías de los no del todo malos y de los no del todo buenos.

De este modo, este texto, que va a ser uno de los fundamentos del Purgatorio, seguirá siendo aún, durante un cierto tiempo, un retardador. Este «bloqueo autoritario» es sin duda alguna una de las razones del débil papel jugado por el derecho canónico en el nacimiento del Purgatorio.

Um maestro secular parisino: el obispo Pedro Lombardo

En torno al problema del Purgatorio, como sobre otros muchos, el pensamiento de Pedro Lombardo, maestro parisino de origen italiano, nombrado obispo de París en 1159 y muerto poco después (1160), es el que, a mediados de siglo, presenta, del modo más nítido, una vertiente vuelta hacia el pasado y otra orientada hacia el futuro. En sus *Cuatro libros de sentencias*, compuestos entre 1155 y 1157, el Lombardo resume por una parte con energía, claridad y espíritu sintético, las opiniones de sus predecesores, desde los Padres hasta los teólogos y canonistas de la primera mitad del siglo XII, Hugo de San Victor, Abelardo, Gilbert de la Porrée, Graciano, etc. Pero, por otra, la obra de este pensador sin gran originalidad va a convertirse en «clásica para los siglos venideros». J. de Ghellinck ha dicho también que las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron el «centro de perspectiva» del movimiento teológico del siglo XII.

Lo esencial de sus opiniones sobre la purgación de los pecados en el más allá se encuentra en dos momentos diferentes de su obra, las distinciones XXI y XLV del Libro IV de las *Sentencias*.

La distinción XXI se inserta en una exposición sobre los sacramentos. Después del bautismo, la confirmación y la eucaristía, viene un largo desarrollo sobre la penitencia que concluye con un capítulo sobre la penitencia final y, éste es nuestro capítulo XXI, la distinción sobre «los pecados que se perdonan después de esta vida». Luego, ya al

final de la obra, la distinción XLV sobre «los diferentes receptáculos de las almas» se sitúa dentro del ámbito de los últimos tiempos: entre la resurrección y el Juicio final. Constituye casi una paradoja que estos textos, cuyo comentario va a formar lo esencial de la doctrina de los grandes escolásticos del siglo XIII, no lleguen a configurar un conjunto coherente. El futuro Purgatorio aparece dividido entre la penitencia y la muerte individual, por una parte, y los *novissima* por otra. El Purgatorio vendrá precisamente a ocupar, temporal y espacialmente, el lugar intermedio. Pedro Lombardo vino así a subrayar en negativo, en hueco, el puesto del próximo Purgatorio.

En la distinción XXI, se pregunta Pedro Lombardo si se perdonan algunos pecados después de la muerte. Apoyándose en Mateo, XII, 32, y en la primer epístola de san Pablo a los Corintios, 3, 10-15, y tras haber evocado la opinión vacilante de san Agustín sobre la interpretación del texto paulino *Ciudad de Dios,* XXI, XXVI), nos da su parecer, que es inequívoco. El pasaje de san Pablo «insinúa abiertamente que los que edifican a base de leña, heno y paja, cargan con construcciones combustibles, es decir con pecados veniales, que habrán de consumirse en el fuego purgatorio». Hay una jerarquía entre la leña, el heno y la paja; de acuerdo con la importancia de los pecados veniales que representan, las almas de los difuntos se verán purgadas y liberadas antes o después. Sin aportar nada nuevo, el Lombardo no deja de aclarar las cosas: existencia de una purgación de ciertos pecados entre la muerte y el juicio, asimilación de los pecados purgables a los veniales, duración más o menos prolongada de las penas purgatorias (fuego).

La distinción XLV es aún más importante. Trata de los receptáculos de las almas y de los sufragios por los difuntos. En cuanto a los receptáculos, se contenta con citar algunos textos de san Agustín, en concreto el del *Enchiridion* sobre los receptáculos ocultos. En lo concerniente a los sufragios repite también las opiniones de Agustín. Las misas y limosnas de la Iglesia son de utilidad a los difuntos, pero éstos tienen que haber merecido con su vida y sus obras la eficacia de los sufragios. Hace suyas las tres categorías agustinianas de los buenos del todo (*valde boni*), de los no del todo malos (*non valde mali*), y de los malos del todo (*valde mali*), respecto de los cuales los sufragios de la Iglesia corresponden respectivamente a *acciones de gracias, propiciaciones* y simples *consolaciones* para los parientes vivos. Pero el Lombardo añade y aproxima entre sí dos categorías, desprendidas de la clasificación agustiniana: los medianamente buenos (*mediocriter boni*) para quienes los sufragios desembocan en la plena absolución de la pena, y los medianamente malos (*mediocriter mali*), para quienes se traducen en una mitigación de la misma. Y, tomando dos casos, Pedro Lombardo escoge ejemplos «de medianamente buenos» (capítulos IV y V de la distinción XLV). Finalmente, por lo que hace a los francamente malos, el Lombardo, tal como Agustín había sugerido, piensa que Dios puede,

a pesar de todo, distinguir entre ellos ciertos grados de maldad y, sin dejar de mantenerlos en el Infierno por toda la eternidad, mitigar en él de algún modo su pena[25]. Pedro Lombardo ha llevado a cabo un movimiento significativo: los medianamente malos han sido alejados de los malos del todo y, sin llegar a confundirse con los no del todo buenos, se han visto aproximados a éstos. Se dibuja así, diría yo, un reagrupamiento hacia el centro cuyo alcance completo se advertirá muy pronto.

TESTIMONIOS MENORES

Hay algunas otras obras, incluso anteriores al período entre 1170 y 1200, en que nació la palabra *purgatorio (purgatorium)* –y en consecuencia el lugar– que manifiestan, aunque sin llegar a emplear aquélla, el esfuerzo del pensamiento religioso, en la segunda mitad del siglo XII, por atribuir a la purgación después de la muerte un lugar e individualizar espacialmente el proceso de la misma en el más allá. He aquí algunos ejemplos.

Robert Pullus (o Pulleyn), cardenal en 1134, canciller de la Iglesia romana en 1145, muerto hacia 1146, se interroga también, en el Libro IV de sus *Sentencias,* por la geografía del más allá. Después de haber afirmado que el Infierno, a su vez, es un lugar *(infernus... locus est),* se pregunta dónde se llevan a cabo las penas purgatorias. Los antiguos iban durante algún tiempo a purificarse en los infiernos, y luego ingresaban en el seno de Abraham, «es decir en una región superior, donde reinaba el descanso». En nuestra época, o sea después de la venida de Cristo, los difuntos en quienes queda algo que quemar son puestos a prueba después de la muerte mediante penas purgatorias *(purgatoriis poenis)* y luego van a encontrarse con Cristo, o sea al Paraíso. Estas penas consisten esencialmente en un fuego, el fuego purgatorio *(ignis purgatorius)* cuya violencia es algo intermedio entre las tribulaciones terrenas y los tormentos infernales *(inter nostras et inferorum poenas medias).* Pero no es poca la perplejidad de Robert Pullus al respecto:

«Entonces, ¿dónde se efectúa semejante corrección? ¿En el Cielo acaso? ¿En el Infierno? Ahora bien, el Cielo no parece conveniente a la tribulación, ni la tortura a la corrección, sobre todo en nuestra época. Porque si el Cielo no conviene más que a los buenos, ¿es que acaso no conviene el Infierno sólo a los malos? Y si el Cielo excluye todo mal, ¿cómo puede acoger algún bien el Infierno? Del mismo modo que Dios ha destinado el Cielo sólo a los perfectos, la gehenna parece destinada sólo a los impíos, a fin de que ésta sea la prisión de los culpables y aquél el reino de las almas. ¿Dónde están entonces los que tienen que hacer penitencia después de la muerte? En los lugares pur-

[25] *Ibid.,* pp. 1006 y ss.

gatorios. ¿Y dónde están estos lugares? No he logrado saberlo[26]. ¿Por cuánto tiempo están allí? Hasta la satisfacción (hasta la expiación de sus faltas)».

A continuación expresa Robert Pullus su parecer de que, en nuestro tiempo, las almas purgadas abandonan los lugares purgatorios que son exteriores al Infierno para ir al Cielo, igual que los antiguos una vez purificados abandonaban sus lugares purgatorios que estaban en el Infierno para ir al refrigerio del seno de Abraham[27]. Y concluye extendiéndose sobre el significado del descenso de Cristo a los infiernos[28].

Notable exposición ésta, que trata de establecer una coherencia en el sistema geográfico de ultratumba y que introduce una dimensión histórica y analógica en la escatología. Exposición obsesionada por el deseo de localización, al introducir el tema: *Ubi sunt?* Pero, ¿dónde están?... Y que desemboca en una comprobación de ignorancia respetuosa ante el secreto que envuelve esos misteriosos lugares. Pero que pone muy de relieve la expresión *in purgatoriis,* sobreentendiéndose *locis:* en los (sobreentendiéndose lugares) purgatorios. Bastará con que se pase del plural al singular y del adjetivo al sustantivo para que haya nacido el Purgatorio.

No van tan lejos el italiano Hugo Etherio (Hugo de Pisa) en su libro *Sobre el alma salida del cuerpo (Liber de anima corpore exuta),* poco después de 1150. Cita a Gregorio Magno y la historia del obispo Félix que encuentra un aparecido en las termas, pero no extrae ninguna conclusión sobre la localización de las penas purgatorias. En un pasaje que recuerda mucho a Hugo de San Victor evoca el Juicio final y el río de fuego –semejante a la marea del diluvio– que sumergirá la tierra y el cielo así como a los hombres, entre los cuales los malvados serán consumidos mientras que los buenos atravesarán sin daño el fuego de la purgación. Prueba de un pensamiento arcaico, como cuando Hugo afirma también, a propósito de los sufragios, la ayuda que la ofrenda de la hostia consagrada aporta a los «durmientes»[29].

Robert de Melun, muerto en 1167, sucesor de Abelardo en la escuela de Santa Genoveva de París, en sus *Cuestiones sobre las epístolas de san Pablo,* compuestas entre 1145 y 1155, se limita simplemente a recordar que, según Agustín, las *penas purgatorias* habrán de ser más terribles que cualquiera otra pena de este mundo, y subraya que estas penas purgatorias tendrán lugar en el futuro, o sea después de esta vida[30].

---

26 *«Ergo ubi sunt poenitentes post mortem: in purgatoriis. Ubi sunt ea? nondum scio.»*

27 *«Unde peracta purgatione poenitentes, tam nostri, ex purgatoriis (quae extra infernum) ad coelos, quam veteres ex purgatoriis (quae in inferno) ad sinum Abrahae refrigerandi iugiter conscendere videntur.»*

28 Este texto se encuentra en *PL,* 186, cols. 823-830; y los otros textos citados, en las columnas 826 y 827.

29 *PL*, 202, cols. 201-202 y 224-226.

30 R.M. MARTIN, *Œuvres de Robert de Melun,* t. II, *Quaestiones (theologia) de Epistolis Pauli,* Lovaina, 1938, pp. 174 y 308.

En cambio, Pedro de Celle está muy cerca del Purgatorio. Abad de Saint-Pierre de Celle, cerca de Troyes, luego de Saint-Rémi de Reims y por último (después de Juan de Salisbury), obispo de Chartres, donde murió en 1182, compuso en 1179 un tratado sobre la vida monástica, *La Escuela del claustro* (*De disciplina claustrali*) donde se plantea la cuestión de los lugares de habitación del alma después de la muerte: «Oh alma separada del cuerpo, ¿dónde habitas? ¿En el cielo? ¿En el paraíso? ¿En el fuego purgatorio? ¿En el infierno? Si es en el cielo, es que eres bienaventurada con los ángeles. Si en el paraíso, es que estás ya seguro, lejos de las miserias de acá abajo. Si en el fuego purgatorio, es que sufres penas de tormento, pero aguardas la liberación. Si en el infierno, habiendo perdido toda esperanza, no aguardas ya la misericordia, sino la verdad y la severidad»[31]. En este texto puede advertirse la evolución que conducirá muy pronto a la invención del Purgatorio. El fuego purgatorio está ya muy visto como un lugar, igual que el Cielo, el Paraíso y el Infierno.

Pero, la expresión *in purgatoriis:* en los purgatorios (sobreentendiéndose *lugares*) aparece las más de las veces a finales del siglo o tal vez incluso a comienzos del siguiente para atestiguar una pesquisa de la localización que no acaba de encontrar la forma ni la palabra justa.

En un curioso diálogo, que data de entre 1180 y 1195, el *Conflicto Helvético sobre el limbo de los Padres (Conflictus Helveticus de limbo Patrum),* en intercambio de cartas entre Burchard de Saint-Johann, primer abad del monasterio benedictino de St. Johann im Thurtale y Hugo, abad del monasterio también benedictino de Todos los Santos en Schaffouse, los dos adversarios discuten sobre la suerte de las almas antes del descenso de Cristo a los infiernos. Burchard sostiene que muchas almas fueron al Cielo antes incluso del descenso de Cristo a los infiernos como atestigua la alusión del Nuevo Testamento al seno de Abraham (Lc, 16, 22), identificado con la *paz* (Sab, 3, 3), el *descanso* (Agustín) y el *descanso secreto del Padre* (Gregorio Magno). Hugo, sostenido por la mayoría de los que intervienen en la discusión, afirma que ningún alma pudo ir al seno de Abraham ni al Paraíso antes del descenso de Cristo a los infiernos, a causa del pecado original.

En el curso del diálogo, Burchard da una buena definición del Purgatorio, designado todavía mediante el plural *purgatoriis:* «Hay tres suertes de Iglesias, una milita sobre la tierra, la otra aguarda la recompensa en el [los] purgatorio [s], y la tercera triunfa con los ángeles en los cielos»[32]. Notable evocación, frente al infierno preferido, de una triple iglesia donde la iglesia de los purgados, definida como iglesia de la espera, se sitúa entre la tierra y el cielo. Texto que ofrece un doble

[31] PIERRE DE CELLE, *L'École du cloître,* ed. G. de Martel («Sources Chrétiennes», 240), 1977, pp. 268-269. He reemplazado en la traducción fuego *del* purgatorio por fuego purgatorio, de acuerdo con el texto latino: *in igne purgatorio.*

[32] *Conflictus Helveticus De Limbo Patrum,* ed. F. Stegmüller en *Mélanges Joseph de Ghellinck,* II, Gembloux, 1951, pp. 723-744. La frase citada está en la p. 737.

testimonio: el de los progresos del Purgatorio y su concepción espacial, pero también la existencia en el momento decisivo de una concepción diferente de la que de hecho triunfó pero que hubiese podido triunfar: un posible Purgatorio menos infernal. Concepción vecina de la de Raúl Andret, autor todavía mal conocido del siglo XII y cuya cronología sigue siendo incierta, que en sus *Homilías,* sin duda de finales de siglo, habla así de las almas que están en el [los] Purgatorio [s]: «Si bien sufren corrección durante un tiempo limitado en el [los] purgatorio[s], descansan ya no obstante en una esperanza cierta de paz»[33]. Concepción del Purgatorio como esperanza que volveremos a encontrar más adelante.

Elaboraciones parisinas

Concluyamos con dos eminentes maestros y cancilleres parisinos. En los *Cinco libros de Sentencias* escritos antes de 1170, Pedro de Poitiers (muerto en 1205), discute una cuestión: «Si alguien razona así: dos individuos, de los que uno es culpable a la vez de un pecado mortal y de un pecado venial, y el otro sólo de un pecado venial igual al pecado venial del primero, serán castigados con penas desiguales, porque aquél lo será eternamente y éste sólo en el [los] purgatorio[s] *(In purgatoriis),* y cualquier pena purgatoria *(poena purgatoria)* será siempre inferior a cualquier pena eterna, y éste no merece ser más castigado por este pecado venial que aquél por el otro: por tanto, se actuará injustamente contra éste. Esto es falso. Esos otros dos que son culpables de un pecado venial igual merecen ser castigados igualmente por sus pecados, pero uno de ellos será castigado en esta vida, y el otro en el fuego purgatorio *in igne purgatorio),* y cualquier pena de acá abajo es inferior a cualquier pena del fuego purgatorio *(ignis purgatorii);* se obrará por tanto injustamente con él»[34].

Análisis notable que, en vísperas del nacimiento del Purgatorio, reúne todo el vocabulario sobre el ámbito purgatorio, subraya la relación entre purgatorio y pecado venial, emplea la expresión espacializada *in purgatoriis* y manifiesta esa solicitud, ya casi maniática, de contabilidad de la penitencia y la purgación, que va a caracterizar la práctica del Purgatorio durante el siglo XIII.

En un sermón no fechado con ocasión de la conmemoración de los difuntos, Prévostin de Cremona, canciller a su vez de París, muerto en 1210, emplea así la expresión *in purgatoriis:* «Como hay algunos que se limpian en el [los] purgatorio [s], por nuestra parte hemos de ocupar-

[33] *Homiliae de tempore,* I, 43, *PL,* 155, 1484. En vez de lugares *(loca)* puede sobreentenderse penas *(poenae).* Creo preferible, puesto que *loca purgatoria* aparece también en la misma época, interpretar así *in purgatoriis,* ya que de todas maneras, expresa una voluntad de localización.

[34] *PL,* 211, 1064.

nos de aquellos que hoy son más insignos, suplicando por ellos, haciendo ofrendas y limosnas»[35]. Aquí tenemos establecida la relación entre la conmemoración del 2 de noviembre, instituida en el siglo precedente por Cluny, y el Purgatorio naciente, la cadena litúrgica trabada en torno al Purgatorio, entre los vivos y los muertos.

[35] *«Quia vero sunt quidam qui in purgatoriis poliantur, ideo de eis tanquam de indignioribus hodierna die agimus, pro eis orantes, oblationes et elemosinas facientes»* (véase J. LONGÈRE, (*Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIe siècle*, t. II, París, 1975, p. 144, n. 16).

5

«LOCUS PURGATORIUS»: UN LUGAR PARA LA PURGACIÓN

A mediados del siglo XII, el fuego no se limitaba a tener tendencia a evocar un lugar, sino que encarnaba espacialmente la fase de purgación por la que pasaban algunos difuntos. Resultaba sin embargo insuficiente para individualizar un espacio preciso en el más allá. Es preciso ahora conducir al lector, sin abrumarlo bajo demasiados detalles, a una investigación técnica que vuelven necesaria la concentración de la pesquisa sobre ciertos lugares y medios de elaboración de la doctrina cristiana durante el siglo XII.

Llegados al momento en que va a hacer su aparición el Purgatorio como lugar determinado y, gramaticalmente, el sustantivo *purgatorium* (el Purgatorio), hemos de evocar un problema de autenticidad de textos[1] y un problema de fechas.

ENTRE 1170 Y 1180: AUTORES Y FECHAS

Los eruditos se han dejado engañar, en efecto, en el pasado, y algunas veces incluso en nuestros días, por textos atribuidos falsamente a autores eclesiásticos muertos antes de 1170, lo que ha llevado a creer en un nacimiento prematuro del Purgatorio. He de tratar un poco más adelante de dos textos atribuidos, el primero a Pedro Damiano, muerto en 1072, y el segundo a san Bernardo, muerto en 1153. Pero comenzaré por un extracto de un sermón que hasta fines del siglo pasado se consideró como obra de Hildebert de Lavardin, obispo de Le Mans, uno de los principales representantes del «renacimiento poético» de las regiones del Loira durante el siglo XII, muerto en 1133.

Se trata de un sermón para la dedicación de la iglesia sobre el tema de un versículo del Salmo 122, 3 [121]: «Jerusalén, construida como

[1] Para más detalles, ver el Apéndice II: *Purgatorium*.

una ciudad en la que todo está unido.» Con una comparación que deja traslucir el extraordinario impulso de la construcción arquitectónica durante los siglos XI y XII, el autor del sermón exclama:

> En la edificación de una ciudad, tres son los elementos que concurren: se empieza por extraer con violencia las piedras de la cantera, con martillos y barras de hierro, con mucho trabajo y sudor de los trabajadores; luego con el buril, el mazo y la regla se pulen, igualan y tallan a escuadra; y finalmente, la mano del artista las pone en su sitio. De la misma manera en la edificación de la Jerusalén celestial hay que distinguir también tres fases: la separación, la limpieza y la «posición». La separación es violenta; la limpieza, purgatoria, y la situación, eterna. En la primera fase, el hombre se halla sumido en la angustia y la aflicción; en la segunda, en la paciencia y la espera; en la tercera, se encuentra ya en la gloria y la exultación. En la primera fase, al hombre se le criba como el grano; en la segunda se le examina como la plata; y en la tercera se le coloca en el tesoro...[2].

La continuación del sermón explicita esta imagen, por lo demás suficientemente clara, con ayuda de un cierto número de textos escriturísticos, el primero de los cuales es la epístola primera de Pablo a los Corintios, 3, 10-15. La primera fase es la muerte, la separación del alma y el cuerpo; la segunda es el paso por el Purgatorio, y la tercera es la entrada en el Paraíso. Con respecto a la segunda fase, precisa que se trata de aquellos que pasan con leña, heno y paja, y a los que se purifica en el Purgatorio *(in purgatorio)*. Esta vez tenemos ya en el mismo texto la palabra Purgatorio como sustantivo. *Existe ya el purgatorio*, es el primero de los lugares a donde van (transitoriamente) los elegidos antes del Paraíso que les está prometido. Porque el autor del sermón sólo evoca aquí el trayecto de los elegidos, mientras que se deja a un lado a los condenados que van directamente al Infierno. Luego desarrolla una idea que tiene una gran importancia. Según él, el *triduum* litúrgico Vigilia de Todos los Santos, Festividad de Todos los Santos y Conmemoración de los Difuntos corresponde a las tres fases del trayecto de los difuntos elegidos. Al precio, todo hay que decirlo, de una pequeña acrobacia cronológica. En efecto, la vigilia, día de ayuno, corresponde a la primera fase, separación, pero hay que invertir el orden de los dos días siguientes para que el simbolismo resulte pertinente. Es el tercero, la conmemoración de los difuntos, el que corresponde al Purgatorio: «El tercer día, se trata de la commemoración de los muertos, para que aquellos que se purifican en el Purgatorio, obtengan, o bien una absolución completa, o bien una mitigación de su pena»[3]. La expresión se repite de nuevo: en *el* Purgatorio, *in purgatorio.*

---

[2] *PL*, 171, cols. 739 y ss. La parte más interesante de este pasaje dice así en el original latino: *«Ad hunc modum in aedificatione caelestis Jerusalem tria considerantur, separatio, politio, positio. Separatio est violenta; politio* purgatoria*; positio aeterna. Primum est in angustia et afflictione; secundum, in patientia et exspectatione; tertium in gloria et exsultatione. Per primum (cribratur) homo sicut triticum; in secundo/examinatur homo sicut argentum; in tertio reponitur in thesaurum»* (col. 740).

[3] *«Tertio, memoria mortuorum agitur, ut hi qui* in purgatorio *poliuntur, plenan consequantur absolutionem, vel poenae mitigationem»* (*PL*, 171, col. 741).

Finalmente, es el segundo día «el día solemne, símbolo de la superplenitud de júbilo».

Este sermón, atribuido a Hildebert de Lavardin, le fue restituido en 1888 a su verdadero autor, Pedro el Comedor, y esta atribución se ha visto confirmada por investigaciones recientes[4]. Pedro Comestor, o Manducator, es decir el Comedor, por haber sido un gran devorador de libros a decir de sus contemporáneos, fue un discípulo de Pedro Lombardo. Nombrado canciller de la Iglesia de París, enseñó en la escuela de Notre Dame tras la elevación de Lombardo al episcopado en 1159 y murió probablemente en 1178 o 1179. Fue uno de los primeros, si no el primero, que escribió una glosa, un comentario de las *Sentencias* de Lombardo. Dejó una obra abundante. Es difícil fechar sus sermones. En cambio se ha podido precisar en el período 1165-1170 la fecha de un tratado *Sobre los sacramentos (De sacramentis)* en el que se habla también del Purgatorio.

A propósito de la penitencia, Pedro el Comedor subraya en él ante todo que la purgación de los elegidos se realiza con mayor o menor prontitud en el fuego purgatorio *(in igne purgatorio)* en función de la diferencia de los pecados y de la penitencia, e invoca a san Agustín (*Enchiridion*, 69). Responde luego a la cuestión de saber si la penitencia que no se ha podido acabar en esta vida puede concluirse en el otro mundo. Dios que es misericordioso y justo, en virtud de su misericordia perdona a los pecadores que no deben ser castigados con una pena demasiado pesada, es decir con la pena eterna. Pero en atención a la justicia, no deja tampoco el pecado impune. Éste ha de ser castigado, bien sea por el hombre, bien sea por Dios. Pero la contrición de corazón puede ser tan grande que, aun cuando no haya acabado la peniten-

[4] HAUREAU, «Notice sur les sermons attribues à Hildebert de Lavardin», en *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, XXXII, 2 (1888), p. 143. R. M. MARTIN, «Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur» en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1932), pp. 54-66. A. LANDGRAF, «Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1932), pp. 292-306 y 341-372. A. WILMART, «Les sermons d'Hildebert» en *Revue bénédictine*, 47 (1935), pp. 12-51. MM. LEBRETON, «Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur», en *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, 2 (1953), pp. 25-44. J. B. SCHNEYER en el tomo IV, p. 641 (1972) del *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350* acepta esta atribución a Pedro el Comedor del sermón 85 *(Jerusalem quae aedificatur)* de la vieja edición de Beaugendre (1708) –atribución a Hildebert– repetida por Migne (*PL*, 171, cols. 739 y siguientes). F. Dolbeau ha tenido la amabilidad de revisar a petición nuestra los dos manuscritos más antiguos conocidos hasta hoy. Confirma la atribución a Pedro el Comedor y la lectura *in purgatorio* [Ms. Angers 312 (303), f. 122 vº y Angers 247 (238) f. 76 vº, ambos de fines del siglo XII]. Pero ha descubierto un manuscrito más antiguo [Valenciennes, Bibliothèque municipale 227 (218) f. 49] en el que falta el miembro de frase *in purgatorio poliuntur*. Sorprende que Joseph Ntedika, generalmente muy bien informado, haya escrito de Hildebert que «es probablemente el primero que emplea la palabra *purgatorium*» (*L'Évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, París, 1966, p. 11, n. 17). Sobre Pedro el Comedor puede consultarse también a I. BRADY, «Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard», en *Antonianum*, XLI (1966), pp. 454-490.

cia acá abajo, un difunto puede verse inmune del fuego purgatorio (*immunis erit ab igne purgatorio*). También en este caso, según el Comedor, la cuestión depende de la contrición. Si es lo suficientemente grande puede dispensar de un suplemento de pena, pero esto depende de la apreciación divina. La siguiente cuestión toca más de cerca al Purgatorio: «¿Qué es el fuego purgatorio y quién tiene que pasar a través de él?» (*Quid est ignis purgatorius, et qui sunt transituri per eum?*) Pedro el Comedor responde que según dicen algunos es un fuego «material» y no un fuego «elemental» ni un fuego para el que la leña sea un alimento, sino un fuego que existe en el mundo sublunar y que, después del día del juicio, desaparecerá junto con las cosas transitorias. Para otros, el fuego no es otra cosa que la pena misma. Si se le llama fuego, es porque es duro y abrasador a la manera del fuego. Y como en él hay una pena destructura y eterna, y como no se trata de esta misma, se ha llamada a este fuego *purgatorio*, es decir no destructor, sino purgante mediante una pena temporal, sin que haya en él una pena eterna. En cualquier caso, añade Pedro el Comedor, sea este fuego lo que sea, hay que creer que los fieles, si bien no todos, pasan a través del mismo. Se trata de aquellos que no acabaron su penitencia en esta vida. Pero algunos sufren más que otros y los hay que se ven libres de él con más presteza que otros en función de la cantidad de pecado y de penitencia y de acuerdo con la intensidad de la contrición. Sólo los perfectamente buenos escapan, según se cree, al fuego de la purgación, porque aunque no hay nadie que carezca de pecados veniales, no obstante el fervor del amor (*fervor caritatis*) puede consumir en ellos los pecados veniales[5].

Frente a estos textos caben dos explicaciones. O bien el texto del primer sermón se retocó después de la muerte del Comedor por obra de los copistas que realizaron los manuscritos, o bien el Comedor no habría hablado en absoluto *del* Purgatorio y sí empleado la expresión tradicional *en el fuego purgatorio (in igne purgatorio)*. Habría bastado con añadir (y con haber hecho saltar) la palabra *igne* (ver nota 4 y apéndice II). En este caso el autor no sería sino un testigo más de la inminencia de una aparición del Purgatorio y le quedaría la importancia de haber puesto en directa relación el próximo Purgatorio con la liturgia del comienzo de noviembre. Pero me parece más probable que Pedro el Comedor emplease efectivamente el sustantivo *purgatorium*, y que si no fue el inventor al menos fue uno de los primeros que utilizaron el neologismo, en relación con un desenvolvimiento de la geografía del más allá que considero revolucionario. Dos elementos —al margen de la antigüedad de los manuscritos— pueden acreditar esta hipótesis. Al final de su vida Pedro el Comedor ocupó un puesto central en la inteligencia parisina. Y para mí no ofrece ninguna duda que ése fue el medio donde nació el Purgatorio —y más precisa-

[5] PIERRE LE MANGEUR, *De Sacramentis, De penitentia*, cap. 25-31, ed. R.M. Martin en *Spicilegium sacrum Lovaniense*, XVII, apéndice, Lovaina, 1937, pp. 81-82.

mente la escuela de Notre Dame de París–. Por otra parte, se ha podido calificar a Comestor de «uno de los espíritus más originales» de su tiempo (Hauréau). Este intelectual poco estudiado y mal conocido pudo jugar un papel renovador en un terreno en que su maestro Pedro Lombardo había planteado los problemas en términos que permitían nuevos desarrollos. De acuerdo con esta hipótesis habría empleado, antes ya de 1170, la expresión entonces corriente de fuego purgatorio y, a causa de la evolución de sus ideas desde 1170 hasta su muerte, habría utilizado, hacia 1178-1179, el neologismo *purgatorium*, cuyo nacimiento se situaría de este modo durante el decenio 1170-1180. Lo dicho concordaría con otros testimonios que, sin ser tampoco del todo demostrativos, se orientan en la misma dirección. Antes de examinarlos, querría completar el expediente de las ideas del Comestor a propósito del tiempo intermedio entre la muerte y la resurrección citando un texto en el que se alude al *seno de Abraham.*

Este texto proviene de la más célebre de las obras de Pedro el Comedor, a la que debió precisamente durante su vida y el resto de la Edad Media su notoriedad: la *Historia escolástica.* En el capítulo CIII de esta obra, refiere y comenta la historia del pobre Lázaro y el rico epulón (Lc, 16). «Lázaro, nos dice, fue llevado al seno de Abraham. Estaba en efecto en la zona superior del lugar infernal *(in superiori margine inferni locus)*, donde hay un poco de luz, y ninguna pena material. Allí estaban las almas de los predestinados, hasta el descenso de Cristo a los infiernos. Este lugar, a causa de la tranquilidad que reina en él, fue llamado seno de Abraham, como nosotros decimos seno materno. Se le ha atribuido el nombre de Abraham porque él fue el primer camino de la fe... *(prima credendi via)*»[6].

Definición «histórica» del seno de Abraham, situado entre el tiempo de los patriarcas y el descenso de Cristo a los infiernos. Así como Cristo había clausurado los infiernos, los hombres de la Edad Media se disponen a cerrar el seno de Abraham que había logrado sobrevivir en el Nuevo Testamento. Desde ahora en adelante, en efecto, el espacio y el tiempo intermedios van a estar ocupados únicamente por el Purgatorio, y si se experimenta la necesidad de algo que se asemeje al seno de Abraham para los justos anteriores a Cristo y los niños pequeños muertos sin el bautismo habrá que recurrir a dos lugares anejos del más allá: el limbo de los justos y el limbo de los niños.

El segundo teólogo (o, en el orden cronológico, eventualmente el primero) que habló del Purgatorio propiamente dicho fue Odon d'Ourscamp (también conocido como Eudes de Soissons)[7]. Fue uno

[6] *PL*, 198, col. 1589-1590.

[7] El hecho de que, durante la segunda mitad del siglo XII, haya habido en París varios Odon o maestros Odon, uno de los cuales fue canciller de 1164 a 1168, no contribuye precisamente a aclarar las cosas. Ver MM. Lebreton, «Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du XIIe siècle nommés Odon», en *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, 3 (1955), pp. 33-54.

de los maestros más importantes de esta época. Tras las huellas de Pedro Lombardo, lo mismo si fue su discípulo que si, como piensan otros, fue su adversario, tuvo una escuela muy activa y que se mantuvo después de él. Dio un impulso decisivo a la *cuestión (questio)*, género escolástico característico que encuentra en él su forma acabada: la de una «verdadera disputa en la que los géneros se repartían entre dos personajes distintos» (Landgraf). Odon d'Ourscamp, después de haber sido maestro de teología en la escuela de Notre Dame de París se retiró al final de su vida a la abadía cisterciense de Ourscamp (en el Aisne) y allí murió en 1171. Sus discípulos publicaron sus *Questiones* en forma de obras separadas.

Pues bien, en una de estas colecciones acogidas al nombre de Odon d'Ourscamp, encontramos *el* Purgatorio en una cuestión a propósito de *El Alma en el Purgatorio (De anima in Purgatorio).*

«El alma separada del cuerpo ingresa inmediatamente *en el purgatorio (intrat purgatorium statim)*; allí se la purifica, con lo que se beneficia. Opinión contraria: soporta la pena en cuestión en contra de su voluntad, y por tanto no se beneficia de ella.»

Vienen luego unos cuantos argumentos concernientes a los méritos eventualmente adquiridos mediante el sufrimiento de esta pena. Y a continuación viene la solución:

«Es cierto que algunas almas, cuando se separan de sus cuerpos, ingresan en seguida en un fuego purgatorio *(statim intrant purgatorium quendam ignem)*, pero no todas ellas se purifican allí, sino sólo algunas. Todas las que entran allí son castigadas. Por eso sería preferible llamar a éste, fuego punitivo *(punitorius)* que no purgatorio *(purgatorius)*, pero de hecho ha recibido el nombre más noble. Entre las almas que entran en él, a unas se las purga y se las castiga; a otras se las castiga solamente.

Son purgadas y castigadas aquellas que han llevado consigo leña, heno y paja; las otras son aquellas que, voluntaria o involuntariamente, han acabado por arrepentirse de sus pecados veniales, o que, sorprendidas por la muerte, no se han confesado. Reciben castigo solamente aquellas que, después de haberse confesado y arrepentido de sus pecados, han muerto antes de haber cumplido la penitencia que les había impuesto el sacerdote; no se las purga, porque no se les había remitido ningún pecado, a menos que se entienda ser purgadas en un sentido muy amplio y de modo que sea un sinónimo de verse libres de la pena debida. Purgarse se dice en sentido propio de perdonársele a alguien un pecado; por eso los medianamente buenos ingresan inmediatamente en el Purgatorio *(hi ergo qui sunt mediocriter boni, statim intrant purgatorium)*.»

El interlocutor hace rebotar la discusión planteando la cuestión siguiente: «Si a un moribundo que se arrepiente de todos sus pecados le dice el sacerdote: yo te absuelvo de toda la pena que debes, incluso de la que debieras sufrir en el Purgatorio *(in purgatorio)*, ¿será acaso castigado en este Purgatorio?»

Responde el maestro: «He aquí el género de cuestión sobre el que Dios os respondería mejor [que yo]. Todo lo que yo puedo decir es que el sacerdote debe actuar con discernimiento.» A pesar de lo cual añade una frase muy reveladora: «Como este fuego es una pena material, se halla en un lugar concreto. Pero dónde se encuentre este lugar, eso es algo que dejo en suspenso»[8].

Lo que llama la atención en este texto es el aspecto heteróclito del vocabulario, ya que no de las ideas. Se afirma el carácter localizado, espacial, del Purgatorio, bien nombrándosele, bien reduciéndole al lugar en que debe hallarse el fuego. Y todo ello concluye con una confesión de ignorancia sobre la localización del lugar en cuestión.

Estas comprobaciones confirman perfectamente las opiniones de A. M. Landgraf: las *Cuestiones* de esta época y en particular las atribuidas a Odon d'Ourscamp reagrupan *Cuestiones* de diversos autores «de atribuciones generalmente fantásticas» y sólo con dificultad verificables[9].

Cabe considerar en términos razonables la explicación siguiente: las *Cuestiones* atribuidas a Odon d'Ourscamp fueron compuestas a partir de notas tomadas de los cursos del maestro, pero la forma (y el vocabulario) se han revisado y en la redacción se han introducido algunas ideas que no son de Odon. Redacción que se llevó a cabo sin duda alguna entre 1171, fecha de la muerte de Odon, y alrededor de 1190, tal vez incluso durante el decenio 1171-1180. Donde Odon sigue hablando aún de fuego purgatorio, sus discípulos hablan ya de Purgatorio. Se tiene ya la espacialidad del lugar por un hecho adquirido, aunque de localización incierta. La expresión *mediocriter boni* (medianamente buenos), procedente sin duda de Pedro Lombardo, pone de manifiesto otro aspecto del sistema.

UN FALSARIO DEL PURGATORIO

Hemos de examinar ahora los dos textos que plantean sin duda el mayor número de problemas, sobre todo el segundo. El primero se atribuyó a san Pedro Damiano, el célebre eremita y cardenal italiano de la primera mitad del siglo XI, pero esta insostenible atribución ha sido reconocida como falsa por sus historiadores recientes[10]. El segun-

[8] «*Cum materialis poena sit ille ignis, in loco est. Ubi ergo sit, quaerendum relinquo.*» Estas *Qaestiones magistri Odonis* fueron publicadas por J. B. PITRA, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. II, Tusculum, 1888, pp. 137-138.

[9] A. M. LANDGRAF, «Quelques collections de *Quaestiones* de la seconde moitié du XII[e] siècle», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 9 (1934), pp. 368-393 y 7 (1935), pp. 113-128. En la pág. 117 del volumen 7, Landgraf expone algunas reservas sobre las cuestiones editadas por Pitra y cita los trabajos de M. CHOSSAT, «La Somme des Sentences», en *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 5, Lovaina, 1923, pp. 49-50, y de J. WARICHEZ, *Les disputationes de Simon de Tournai, ibid.*, 12, Lovaina, 1932.

[10] O. J. BLUM, *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*, Washington, 1947. J. RYAN, «Saint Peter Damiani and the sermons of Nicolas of Clairvaux», en *Medieval Studies*, 9 (1947), pp. 151-161 y sobre todo F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* («Studia Anselmiana», XXXIV), Roma, 1954, y concretamente Anhang, 3, pp. 234-235.

do es un sermón que se atribuyó a san Bernardo, muerto en 1153, pero los eruditos editores recientes de sus obras completas, Dom Jean Leclercq y Henri Rochais, si bien han mantenido su atribución, no han dejado de indicar que los problemas suscitados por la colección de los *Sermones de diversis* en la que el sermón se encuentra, no permiten afirmar su autenticidad con tanta certeza como la de las otras colecciones de sermones de san Bernardo. Por mi parte estoy persuadido de que este sermón no es de san Bernardo[11]. En el supuesto de que su fondo sea auténtico, ha sufrido modificaciones de forma seguramente muy importantes. No sólo me parece imposible que se hable del Purgatorio como un lugar designado por un sustantivo antes de 1153, sino que la perfecta expresión del sistema del más allá tripartito y espacializado que se muestra en el texto: «Hay tres lugares que las almas de los muertos, en función de sus méritos respectivos, reciben como destino: el infierno, el purgatorio y el cielo», me parece aún más improbable durante la primera mitad del siglo XII en que reina, como ya se ha visto, una enorme incertidumbre sobre la estructura del más allá.

Pero antes de formular hipótesis, fijémonos en los textos. El tema de estos dos sermones es la existencia de cinco regiones en el universo natural y sobrenatural.

La primera es la de la *dissimilitudo*, de la desemejanza con Dios que había hecho al hombre a su imagen y semejanza, pero de quien el hombre se alejó por el pecado original. Esta región es el mundo terreno.

La segunda región es el paraíso del claustro. «En verdad, el claustro es un paraíso», es una de las numerosas frases que aparecen textualmente en los dos sermones. Semejante exaltación de la vida monástica hace del claustro un lugar de vida ya desde este mundo.

La tercera región es la de la expiación. Abarca tres lugares diferentes en función de los méritos de los difuntos. La designación de estos lugares no es la misma en los dos sermones, si bien se trata de los mismos. En el sermón del seudo-Pedro Damiano se habla del Cielo, de los lugares infernales, y de los lugares purgatorios (*caelum, loca gehennalia, loca purgatoria*). En el sermón del seudo-Bernardo, como ya se ha indicado, se habla del Infierno, del Purgatorio, y del Cielo (*infernus, purgatorium, caelum*) enumerados además en distinto orden.

La cuarta región es la de la gehenna. Cabe preguntarse en qué difiere esta región de la parte infernal de la región tercera. En ninguno de

[11] La *Patrologia latina* atribuye ya este sermón a Nicolás de Claraval (*PL*, 184, 1055-1060) mientras que en esta misma patrología se le encuentra en el vol. 144, 835-840 bajo el nombre de Pedro Damiano. Este sermón celebra la festividad de San Nicolás. San Nicolás fue uno de los «patronos del Purgatorio». El sermón atribuido a san Bernardo se encuentra en las obras completas editadas por L. Leclercq y H.-M. Rochais, *Opera*, VI/1, pp. 255-261. Acerca de los sermones *De diversis* atribuidos a san Bernardo y en concreto del sermón 42, ver H.-M. ROCHAIS, «Enquête sur les sermons diverses et les sentences de saint Bernard», en *Analecta SOC*, 1962, pp. 16-17 y *Revue bénédictine*, 72, 1962.

los dos sermones está esto demasiado bien explicado. Incluso parece que la explicación se invierte de uno a otro sermón. En el sermón del seudo-Pedro Damiano, los lugares infernales de la tercera región parecen destinados a los pecadores muertos en estado de pecado mortal, mientras que la cuarta región es más bien la residencia de los impíos. Por el contrario, en el sermón del seudo-Bernardo, el infierno de la tercera región está reservado a los impíos, esto queda inequívacamente dicho, mientras que la cuarta región, infernal, se destina al demonio y a sus (malos) ángeles, y a los hombres que se les asemejan, es decir a los criminales y a los viciosos *(scelerati et vitiosi)*.

La quinta región, en fin, es la del paraíso supraceleste donde los bienaventurados contemplan la Santa Trinidad cara a cara, como dice expresamente el seudo-Bernardo, o la ciudad del Gran Rey, como dice el seudo-Pedro Damiano.

Sobre un fondo de enorme analogía, cada uno de los dos textos presenta sus variantes. Para no cansar al lector, tomaré sólo el ejemplo de una región, la tercera, en la que se halla nuestro Purgatorio.

Seudo-Pedro Damiano

Habiendo, pues, dejado el mundo y la fórmula de vida escogida [el claustro], pasa a la tercera región que es la región de la expiación. En esta región el Padre benévolo examina a sus hijos manchados de herrumbre, como se examina la plata; y [los] conduce a través del fuego y del agua para llevarlos al refrigerio (*refrigerium*, Salmo 65). Hay que distinguir tres lugares en los que se reparte a las almas en función de la diferencia de sus méritos. Al cielo vuelan inmediatamente los que usaron de la morada del cuerpo como de una prisión, que conservaron la substancia humana pura y sin mancha. Por el contrario, aquellos que, hasta su muerte, cometieron actos dignos de muerte, son enviados sin misericordia a los lugares infernales. Los que no son ni lo uno ni lo otro, sino que están entre ambos extremos, que cometieron pecados mortales pero hicieron penitencia ante la proximidad de la muerte, aunque sin concluir dicha penitencia, indignos de hallarse inmediatamente en el gozo pero tampoco dignos de arder eternamente, reciben por su parte los lugares purgatorios, donde son flagelados, pero no hasta la inconsciencia [? *insipientia*] has-

Seudo-Bernardo

La tercera región es la región de la expiación. Hay tres lugares en los que se reparten las almas de los muertos en función de sus diferentes méritos: el infierno, el purgatorio y el cielo. Los que están en el infierno no pueden ser liberados porque en el infierno no hay ninguna redención. Los que están en el purgatorio aguardan la redención, pero antes han de ser torturados, bien por el calor del fuego, bien por el rigor del frío o por cualquier otra pena grave. Los que están en el cielo se alegran con el gozo de la visión de Dios, hermanos de Cristo en la naturaleza, coherederos en la gloria, semejantes en la dicha eterna. Como los primeros no merecen ser liberados y los terceros no necesitan redención, lo que nos queda es ocuparnos de los intermedios por compasión, después de haber estado unidos a ellos por humanidad. Yo iré a esta región y veré esta gran visión (Ex, 3, 3) mediante la cual el Padre piadoso para glorificar a sus hijos los abandona a la mano del tentador, no para ser muertos, sino purgados; no por cólera, sino por misericordia; no para su destrucción, sino para su instrucción, para que en adelante no sean vasos de có-

ta salir de allí y ser transferidos al reino. Por aquellos que están en el cielo no es preciso orar, porque es a ellos a quienes suplicamos, y no por ellos. Por los que están en el infierno las plegarias son inútiles porque les está cerrada la puerta de la misericordia y prohibida la esperanza de la salvación. En cambio, por aquellos que están sometidos a corrección en los lugares purgatorios hay que insistir en rogar, en ayudarles mediante el sacrificio [de la misa] [*sacrificio singulari*], a fin de que el Padre benévolo transforme pronto su penitencia en satisfacción y su satisfacción en glorificación. Corre entre ellos con un sentimiento íntimo de piedad y prepara tu equipaje, la compasión.

lera destinados a perecer (Rom, 9, 22-23), sino vasos de misericordia preparados para el reino. Me levantaré, pues, para ayudarles: interpelaré con mis gemidos, imploraré con mis suspiros, intercederé con mis plegarias, satisfaceré con el sacrificio [de la Misa] (*sacrificio singulari*) para que si acaso el Señor ve y juzga (Éx, 5, 21) [les] convierta el trabajo en descanso, la miseria en gloria, y los golpes en corona. Gracias a estos deberes y otros semejantes, su penitencia puede verse acortada, su trabajo acabado y su pena eliminada. Recorre, pues, alma fiel, la región de la expiación y contempla lo que en ella acontece y en semejante comercio prepara tu equipaje, la compasión.

A pesar de la diferencia entre estos dos textos, lo que llama más la atención es la analogía de estructura y de pensamiento, reforzada por algunas expresiones idénticas. Una de las principales diferencias es la utilización de *loca purgatoria* (lugares purgatorios) por el seudo-Pedro Damiano y de *purgatorium* por el seudo-Bernardo.

Cabría por tanto pensar que estos textos tienen dos autores diferentes que, o bien se han inspirado en la misma fuente, o bien el segundo de ellos, verosímilmente el seudo-Bernardo, ha conocido al primero y se ha dejado influir fuertemente por él. Pero no es ésta la hipótesis que voy a sostener. Los especialistas de Pedro Damiano han sugerido la idea de que el autor del falso sermón de éste podría ser Nicolás de Claraval, conocido como «hábil falsario» («*gerissen Fälscher*», en palabras de F. Dressler). Pero Nicolás fue el secretario de san Bernardo y se sabe que inventó falsos textos de éste. Los diecinueve sermones falsamente atribuidos a Pedro Damiano se encuentran originariamente en un manuscrito de la Biblioteca Vaticana donde son vecinos de algunos sermones de san Bernardo (atribuidos a éste). Bien es verdad que el sermón 42 no se encuentra entre ellos, pero la coexistencia de estos dos conjuntos no deja de resultar llamativa. Yo sospecho que Nicolás de Claraval es el autor de los dos sermones y que, llevado de su genio de falsario, hizo de uno de ellos un pastiche de Pedro Damiano, y del otro uno de san Bernardo[12].

[12] Sobre Nicolás de Claraval, además del artículo de J. RYAN citado en la nota 2, p. 217, ver A. STEIGER, «Nikolaus, Mönch in Clairvaux, Sekretär des heiligen Bernhard», en *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner ordens und seiner Zweige*, N.F. 7, 1917, pp. 41-50. J. LECLERCQ, «Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux», en *Revue bénédictine*, 66 (1956) y en particular p. 275, n. 39.

Si ninguno de los dos sermones son obra de los ilustres santos a los que se les atribuyeron, sí que son en cambio dos excelentes testigos –verídicos en este caso– del nacimiento del Purgatorio y de la formación de un triple más allá: Cielo, Purgatorio e Infierno. O bien el seudo-Pedro Damiano es anterior y la expresión *loca purgatoria* se explica por esa razón, mientras que el seudo-Bernardo se compuso cuando el Purgatorio (*purgatorium*) ya existía. O bien, si los dos textos son obra de un mismo falsario, éste se inspiró sin duda en obras auténticas, tal vez incluso en algún esquema bernardiano de este sermón, y luego, consciente o inconscientemente, atribuyó a cada seudo-autor el vocabulario que parecía convenirle, si bien *loca purgatoria* no aparece en la primera mitad del siglo XI, ni *purgatorium* en la primera mitad del XII. Es perfectamente posible por la cronología que este falsario fuese Nicolás de Claraval. Los dos manuscritos más antiguos en que se encuentran el sermón del seudo-Bernardo y la palabra *purgatorium* fueron copiados con toda probabilidad a fines del tercer cuarto del siglo XII[13]. Ahora bien, Nicolás de Claraval murió después de 1176. Esto nos llevaría al decenio 1170-1180.

El autor del sermón atribuido a san Bernardo, lo mismo si fue un retocador que si fue un falsario integral, compuso un texto exactamente en la línea del gran cisterciense. Éste tenía en efecto una percepción muy espacial del más allá. En el cuarto sermón para la dedicación de la Iglesia: *Sobre la triple morada*, se entrega, a propósito del Paraíso, a esta efusión: «¡O morada maravillosa, preferible a las tiendas amadas, a los atrios deseables!... Bajo las tiendas, se gime en la penitencia; en los atrios, se gusta la alegría; en ti, nos saciamos de la gloria»[14].

LOS PRIMEROS PASAJEROS DEL PURGATORIO: SAN BERNARDO

Por una ironía de la historia, san Bernardo, padre putativo del Purgatorio, aunque haya que renunciar a atribuirle semejante «invención», aparece como el primer beneficiario individual conocido de la creencia

[13] Mme. M.-C. GARAND ha tenido la amabilidad de examinar los dos manuscritos, entre los tres más antiguos, París, Bibliothèque nationale: Ms. latinos 2571 y Cambrai 169. «El hecho, me escribe, de que la santidad de san Bernardo no figure en el título y sea objeto de corrección en el *ex libris* sitúa sin duda el manuscrito *antes* de su canonización, en 1174. Pero quizás no mucho tiempo antes, porque la escritura es ya muy suelta y podría situarse muy bien dentro del tercer cuarto del siglo XII. En cuanto al manuscrito de Cambrai, su escritura y sus características particulares evocan, a su vez, la segunda mitad del siglo.»

[14] SAINT BERNARD, *Opera*, ed. J. Leclercq - H. Rochais, V, 383-388 y especialmente 386. El sermón LXXVIII *De diversis* sobre el mismo tema pienso más bien que es un plagio forzado y simplificado de san Bernardo y no un texto enteramente auténtico. Pero es sólo una impresión. No me he detenido a investigar la cuestión. Ver B. DE VREGILLE, «L'attente des saints d'après saint Bernard», en *Nouvelle Revue théologique*, 1948, pp. 225-244.

en este nuevo paraje. Una carta de Nicolás de Saint-Alban a Pedro de Celle, por supuesto anterior a la muerte de éste en 1181 y verosímilmente correspondiente a 1180-1181, afirma que san Bernardo hubo de hacer un breve pasaje por el Purgatorio antes de entrar en el Paraíso. ¿Por qué semejante purgación del santo? San Bernardo se había mostrado hostil a la noción de la Inmaculada Concepción de la Virgen, a pesar de su gran devoción por María. Los partidarios de esta creencia pretendieron, a fin de herir las imaginaciones y desacreditar a sus adversarios, que el abad de Claraval había sido, a causa de este ligero error (benignamente) sancionado. El tema del paso por el Purgatorio de los hombres célebres se extenderá durante el siglo XIII. Parece que fue san Bernardo quien inauguró la serie. Felipe Augusto, que reinó de 1180 a 1223, será el primer rey de Francia que pase por el Purgatorio.

A san Bernardo, decididamente vinculado al nacimiento del Purgatorio, se le encuentra también en un interesante manuscrito cisterciense de fines del siglo XII que es una de las primeras colecciones de *exempla*, aquellas historietas deslizadas por los predicadores en sus sermones y que jugaron, como podrá verse, un enorme papel en la difusión del Purgatorio durante el siglo XIII[15]. El capítulo XXXIV está consagrado a la ilustración de las penas de las almas después de la muerte *(De penis animarum post mortem)* y comienza con un extracto de la visión de san Fursy de Beda. Presenta luego numerosas visiones, después de haber declarado que «en el Purgatorio *(in purgatorio)* se infligen penas muy graves por excesos que solemos considerar muy ligeros». Se trata de otro testimonio de la existencia del Purgatorio, tanto del término como de la creencia. Entre estas visiones hay una que se presenta como extraída de la vida de san Bernardo. He aquí la anécdota.

«En el monasterio de Clairvaux murió un hermano, animado de buenas intenciones pero demasiado severo para con los otros hermanos y menos compasivo de lo debido. Pocos días después de su muerte se apareció al hombre de Dios (san Bernardo) con aspecto lúgubre y lamentable, mostrando bien a las claras que no le iban las cosas precisamente según sus deseos. Bernardo le preguntó qué le ocurría y él se lamentó de haber sido entregado a cuatro torturas. Tras estas palabras se vio empujado por detrás y arrebatado precipitadamente de la vista del hombre de Dios. Éste con grandes gemidos le gritó a sus espaldas: "Te ruego en nombre de Dios que me hagas saber en seguida tu situación." Se puso a rezar y pidió a aquellos hermanos suyos cuya gran santidad conocía que ofrecieran por aquel hermano el sacrificio eucarístico ayudándole así ellos también. Y no descansó hasta que, unos

[15] Se trata del manuscrito latino 15912 de la Bibliotèque nationale de París. Mme. Georgette Lagarde ha transcrito amablemente los pasajes que aquí resumo. La expresión *in purgatorio* se encuentra en el folio 64b, y el *exemplum* procedente de la vida de san Bernardo en los folios 65c-66a.

días más tarde, como se lo había pedido, fue informado mediante otra revelación de que el hermano había merecido obtener el consuelo de la liberación.»

Esta anécdota —junto con las que la rodean en el mismo manuscrito— es el testimonio más antiguo que conozco de historias de apariciones de almas del Purgatorio expresamente relatado; historias que popularizarán la creencia en el nuevo lugar del más allá durante el siglo XIII. Advierto simplemente desde ahora que se trata de unos aparecidos muy particulares, muy vigilados, sometidos a un doble control, el de sus verdugos del más allá que limitan al mínimum su aparición, y el de sus auxiliares de acá abajo que les reclaman comunicaciones exactas.

Viene a continuación un conjunto de testimonios en torno a la palabra *purgatorio* que son irrefutables y demuestran su existencia en los últimos años del siglo XII y primeros del XIII. Proceden sobre todo de teólogos.

LOS PRIMEROS TEÓLOGOS DEL PURGATORIO: PEDRO EL CANTOR Y SIMÓN DE TOURNAI

Creo que quien integró el Purgatorio en el sistema y la enseñanza teológica fue Pedro el Cantor, cuya importancia en la construcción de la escolástica va siendo cada vez más reconocida. Este maestro de la escuela de Notre Dame de París, muerto en 1197, fue sin duda quien, al dirigir su mirada sobre la realidad que estaba cambiando a su alrededor, en sus comportamientos económicos, en sus estructuras sociales y políticas y en sus mentalidades, mejor supo teorizar y prender en las redes de la casuística las novedades de aquel mundo urbano y monárquico[16].

En su *Suma sobre los sacramentos y los consejos del alma (Summa de sacramentis et animae consiliis)*, el Purgatorio aparece también a propósito de la penitencia. Hablando del pecado venial, Pedro el Cantor se siente inducido a afirmar que a causa del mismo se inflige en el purgatorio *(in purgatorio)* una pena determinada. Ataca luego a los que estiman que los condenados pasan también por el Purgatorio *(per purgatorium)* antes de ir al infierno, y que allí se les purifica y perdona. Ello es absurdo, redarguye el Cantor, porque, en tal caso, la condición de los elegidos no sería mejor que la de los condenados. Y Pedro el Cantor toca entonces el punto esencial: «Hay que distinguir los lugares de los buenos y los de los malos después de esta vida. Para los buenos, se trata, o bien del Paraíso *(patria)* inmediato, si no tienen consigo nada que deba consumirse por el fuego, o bien desde el principio del Purga-

[16] Ver J. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vols., Princeton, 1970.

torio *(purgatorium)* y luego del Paraíso, en el caso por ejemplo de los que llevan consigo pecados veniales. Por lo que hace a los malos no se distingue un receptáculo especial, pero se dice que van inmediatamente al Infierno.» El Cantor afirma a continuación que el Purgatorio no acoge sino a los predestinados (elegidos) únicamente, y vuelve a referir diversas opiniones. Están por ejemplo las de los que dicen que los pecadores pasan efectivamente por el Purgatorio, pero que para ellos no se trata de un verdadero Purgatorio, sino tan sólo de un vehículo que los transporta al fuego eterno. Otros dicen que el pecado venial se castiga mediante la pena eterna, a causa de la impenitencia final en el momento de la muerte. Pero, como dice el Cantor, la impenitencia es la causa sin la que no sobrevendría la condenación, pero no la causa de que sobrevenga. En varios de estos párrafos el sustantivo *purgatorium* se repite con frecuencia, nueve veces exactamente. Tanto la palabra como la idea se habían vuelto corrientes, al menos en París, a finales del siglo, lo que hace pensar que el sistema Infierno-Purgatorio-Paraíso había fraguado ya[17].

En otro pasaje del *De sacramentis* en que se trata de la remisión de los pecados veniales, Pedro el Cantor recuerda que «nuestros maestros dicen que el pecado venial se remite mediante la pena del Purgatorio *(per penam purgatorii)*, no por la penitencia». Pero el Cantor no es de esta opinión. El sustantivo Purgatorio aparece empleado por dos veces en unas pocas líneas[18]. En una tercera parte, colección de casos de conciencia, Pedro el Cantor responde a esta pregunta: ¿puede la limosna hacer que se perdonen los pecados veniales? «Hay dos purgatorios, uno en el futuro después de la muerte, y puede verse disminuido principalmente por la celebración de misas y en segundo lugar por otras buenas obras. El otro purgatorio es la penitencia impuesta y puede igualmente mitigarse mediante los mismos procedimientos.» Se advierte aquí cómo el Cantor, al mismo tiempo que considera el Purgatorio cómo algo adquirido, no llega a tener siempre sobre él una visión espacial. En este último pasaje, no se trata de un lugar, sino de un estado[19]. En otra de sus obras, la más conocida quizás, el *Verbum abbreviatum*, que algunos fechan en 1192, se pregunta Pedro el Cantor si hay alguna cantidad e intensidad de penitencia que pueda equipararse al fuego purgatorio. Y emplea indistintamente los términos *fuego purgatorio* y *purgatorio*, comportamiento habitual por esta época y que volveremos a encontrar durante el siglo XIII[20].

[17] PIERRE LE CHANTRE, *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*, ed. J. A. Dugauquier en *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 7 (1957), pp. 103-104.

[18] *Ibid.*, pp. 125-126.

[19] PIERRE LE CHANTRE, *Summa de Sacramentis...*, 3.ª parte, III, 2.ª *Liber casuum conscientiae*, ed. J. A. Dugauquier en *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 16 (1963), p. 264.

[20] *PL*, 205, cols. 350-351. La fecha de 1192 fue propuesta por D. VAN DEN EYNDE, «Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle», en *Antonianum*, XXVI (1951), pp. 237-239.

Otro célebre profesor parisino, muerto en 1201, Simón de Tournai, discípulo de Odon d'Ourscamp, dejó unas *Disputas (Disputationes)*, género puesto de moda por Abelardo y que, a pesar de la hostilidad de los conservadores (san Bernardo, Hugo de San Victor que no habla de ellas, Juan de Salisbury, Esteban de Tournai), penetra en la enseñanza de la teología durante la segunda mitad del siglo XII y es introducido por Pedro el Cantor en la exégesis bíblica. Simón de Tournai habla del Purgatorio en tres de sus disputas[21]. En la disputa XL, responde a esta cuestión: ¿pueden adquirirse aún méritos después de la muerte? Hay algunos que aventuran la idea de que se adquieren méritos mediante los sufrimientos experimentados en el Purgatorio. La expresión empleada es *en el [los] purgatorio[s] (in purgatoriis)* que ya hemos visto antes. Pero en su respuesta, Simón, que es hostil a semejante concepción, después de haber afirmado que no existe después de esta vida ningún lugar en el que se puedan adquirir méritos, utiliza cuatro veces la palabra *purgatorio*, dos veces para evocar el sufrimiento del Purgatorio *(passio purgatorii)*, una vez para hablar de la pena del Purgatorio *(pena purgatorii)* y una vez al hacer alusión a la travesía del Purgatorio *(transeundo purgatorium)*. En la disputa LV hay dos cuestiones concernientes al Purgatorio. Una de ellas está en saber si el fuego purgatorio puede ser una pena eterna. La otra, si gracias a los sufragios de la Iglesia puede verse uno completamente exento del Purgatorio. Simón responde a la primera cuestión un tanto lateralmente subrayando que el problema no está en saber si se ha cometido una falta venial o mortal, sino en si se ha muerto impenitente o no. A la segunda responde afirmativamente indicando que un muerto puede, en vida, haber merecido verse enteramente libre del Purgatorio gracias a los sufragios de la Iglesia, y puede incluso haber merecido no entrar en el Purgatorio *(ne intraret purgatorium)*. Como puede verse por esta disputa, Simón emplea con gran discernimiento *purgatorium*, como sustantivo que designa un lugar, y fuego purgatorio *(ignis purgatorius)* para describir la pena que en aquél se sufre.

Finalmente, en la disputa LXXIII, responde Simón a la pregunta de si a las almas se las castiga con un fuego material en el Purgatorio o en el Infierno. Alude al Purgatorio, bien mediante el sustantivo *purgatorium*, bien mediante la fórmula más antigua *in purgatoriis* (en el [los] purgatorio[s], sobreentendiéndose lugares). Su respuesta sostiene que en el Infierno habrá un fuego corporal, mientras que en el Purgatorio debe tratarse de un fuego espiritual, metafórico, de una pena muy severa, porque el fuego designa precisamente la más grave de las penas corporales.

Cabe también advertir que otro célebre profesor parisino, Pedro de Poitiers, muerto en 1205, a quien ya vimos utilizar en un texto de sus

[21] J. Warichez, *Les «Disputationes» de Simon de Tournai*. Texto inédito, Lovaina, 1932. Las disputas XL, LV y LXXIII se encuentran en las pp. 118-120, 157-158 y 208-211.

Sentencias todo el arsenal de las antiguas expresiones que precedieron al término *purgatorio*, empleó a su vez en la misma obra el sustantivo, a no ser que el copista se saltara la palabra *fuego (ignem)*: «Pasarán por el purgatorio» *(transibunt per purgatorium)*[22].

Último testimonio de la aparición del sustantivo *purgatorium* en las postrimerías del siglo XII: su presencia en un texto no tanto teológico como hagiográfico. Se trata de un pasaje de una vida de san Victor, mártir de Mouzon, que define el Purgatorio *(purgatorium)* como un lugar de combustión, como la prisión de la purgación[23]. Antes de presentar algunos otros textos y ciertos problemas que me parecen importantes para el esclarecimiento de la significación del nacimiento del Purgatorio a fines del siglo XII y comienzos del XIII, puede resultar ahora útil hacer algunas puntualizaciones sobre este nacimiento.

PRIMAVERA PARISINA Y ESTÍO CISTERCIENSE

He consultado el mayor número posible de documentos procedentes de diversas regiones de la cristiandad, y escrutado en particular las obras emanadas de los principales centros de producción intelectual y cultural en la transición entre los siglos XII y XIII. Y creo poder adelantar sobre bases sólidas que fueron dos los ambientes que pusieron a punto la creencia y lanzaron el término «purgatorio». El primero de ellos, el más activo, fue el ambiente intelectual parisino, y particularmente la escuela catedralicia, la escuela del cabildo de Notre Dame, cuyo papel capital antes de que la animación intelectual pasara a la orilla izquierda y a las enseñanzas de la nueva universidad, en particular por obra de los maestros mendicantes, dominicos y franciscanos, nunca será sufientemente encomiado.

Un movimiento teológico importante situado ya en la orilla izquierda precedió y nutrió durante el siglo XII este impulso, sobre todo en su primera mitad. Las abadías de San Victor y de Santa Genoveva fueron sus principales animadoras. ¿Será preciso recordar los nombres y el relumbre de las escuelas de Hugo de San Victor y los restantes victorinos, de Abelardo y los discípulos de éste?

Pero el esplendor intelectual alcanza su apogeo a partir de las enseñanzas y las obras de Pedro Lombardo, en torno de los maestros y cancilleres de la escuela de Nuestra Señora, con una mención especial para Odon d'Ourscamp, Pedro el Comedor y Pedro el Cantor. En el corazón del París de Luis VII y del joven Felipe Augusto, en contacto con los cambistas sobre los puentes del Sena, con los empresarios de

[22] *PL*, 211, col. 1054. Ver Ph. S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Publications in Mediaeval Studies, Notre-Dame (Ind.), I, 1936.

[23] «Vie de saint Victor, martyr de Mouzon», ed. F. Dolbeau, *Revue historique ardennaise*, t. IX, p. 61.

navegación, con artesanos y obreros –mercancía humana ya triturada en el mercado de mano de obra de la plaza de Grève– se remodelaron y repasaron en medio de la creatividad y el fervor las grandes verdades del cristianismo. Mundo de efervescencia ideológica, de chispeante discusión, de choque pacífico de opiniones. Los maestros, los estudiantes, anotan, escriben febrilmente en sus cuadernos de cuestiones, disputaciones o exposiciones donde, a pesar de la autoridad de ciertos maestros eminentes, no se sabe muy bien quién es el autor de tal o cual idea, y dónde se enfrentan las posiciones más diversas, llevadas a veces hata el absurdo: «unos dicen...», «otros piensan...», «algunos incluso estiman...». Son los buenos tiempos de la espontaneidad escolástica. Pero no durará esto mucho. A partir de 1210 se afirma el control, por obra de la Iglesia y de la monarquía. Se encienden las hogueras en que van a arder los libros y los hombres. Una simple advertencia. La escolástica está a punto de conocer grandes días, sus mayores glorias durante el siglo XIII. A pesar de que aquellas catedrales intelectuales, las grandes sumas del siglo de San Luis, son monumentos perfectamente ordenados de los que se ha desterrado la divagación y el atrevimiento intuitivo, ello no les parece suficiente a los censores de la época, puesto que en 1270 y 1277 el obispo de París, Sebastián Tempier, abatirá su cruz sobre cuanto pueda parecer original y nuevo, sobre un Siger de Brabante al que se le echan en cara cosas que no ha dicho, o sobre un Tomás de Aquino, menos audaz de lo que suele creerse. El Purgatorio nació junto con esta primavera de la escolástica, en este momento de creatividad excepcional que presenció la efímera confluencia del intelectualismo urbano y el ideal monástico.

El segundo medio de nacimiento del Purgatorio fue Citeaux. Poco importa que no fuese san Bernardo el inventor del Purgatorio. La especial atención que los cistercienses atribuyen a las relaciones entre los vivos y los muertos, el nuevo impulso que, después de Cluny, contra el que protestan pero al que con frecuencia continúan, dan a la liturgia del comienzo del mes de noviembre que asocia a los santos y a los difuntos, les llevan hasta las fronteras del Purgatorio. Sus vinculaciones con los ambientes intelectuales urbanos hicieron sin duda el resto. Muchos de los maestros universitarios, en concreto parisinos, Odon d'Ourscamp, Pedro el Comedor, Pedro el Cantor, Alain de Lille, acabaron sus días en los monasterios cisternienses. El Purgatorio hizo su aparición en la encrucijada entre los dos ambientes, de 1170 a 1200, tal vez en el decenio 1170-1180, con seguridad durante los diez últimos años del siglo.

PURGATORIO Y LUCHA CONTRA LA HEREJÍA

Hay que hacerle sitio a un tercer frente: la lucha antiherética. Un cierto número de autores eclesiásticos contribuyeron enormemente,

en el tránsito del siglo XII al XIII, al nacimiento del Purgatorio. Estos autores tienen en común su lucha contra los herejes y su utilización del reciente Purgatorio como instrumento de combate. El Purgatorio, como otras muchas creencias, no nació tan sólo de tendencias positivas, de la reflexión de los intelectuales y la presión de la masa, sino también de pulsiones negativas, de la lucha contra quienes no creían en él. Esta lucha pone de relieve que el Purgatorio se convirtió entonces en una baza importante. La Iglesia romana pone a punto la doctrina del Purgatorio frente a los herejes de los siglos XII y XIII, como frente a los griegos entre los siglos XIII y XV, y frente a los protestantes en los siglos XVI-XVII. La continuidad de los ataques contra el Purgatorio por parte de los adversarios de la Iglesia romana oficial es impresionante. Todos ellos piensan que la suerte de los seres humanos en el más allá no puede depender más que de sus méritos y de la voluntad de Dios. Con la muerte se lo juega uno todo. Los difuntos van directamente (o después del Juicio final) al Paraíso o al Infierno, pero no hay ningún rescate entre la muerte y la resurrección: por tanto no hay tampoco Purgatorio y es inútil rogar por los muertos. Para todos estos herejes que no aman en absoluto a la Iglesia, se trata también de la ocasión de negarle cualquier intervención después de la muerte, de rehusarle esa extensión de su poder sobre los hombres.

Ya se vio el expediente de los herejes de Arras combatidos por Gérard de Cambrai a comienzos del siglo XI. El problema reaparece a comienzos del XII, entre los herejes tan pronto individualizados como anónimos en el seno de un grupo. Éste es el caso de Pedro de Bruys contra quien escribió un tratado el célebre abad de Cluny, Pedro el Venerable. Lo es también el de su más radical discípulo, el monje y luego vagabundo Henrique que, en Lausanne y Le Mans (hacia 1116), y luego en otros lugares, predica ciertas ideas en la misma línea que los de Arras, que le valieron un arresto en 1134 y luego verse denunciado ante el conciclio de Pisa. Un tratado anónimo escrito durante la primera mitad del siglo XII se esfuerza en refutar a Henrique y a sus partidarios. Les atribuye la idea de que «no hay posibilidad alguna de auxilio a los muertos, los cuales, a partir del momento de su muerte, se condenan o se salvan», lo que se considera «abiertamente herético». Apoyándose en el conjunto de las ideas tradicionales de la Iglesia (2 Mac, 12, 41-45..., Mt, 12, 31, 1 Cor, 3, 10-15, y *De cura pro mortuis gerenda*, de san Agustín), nuestro tratado sostiene la existencia de dos fuegos, el fuego purgatorio y el eterno. «Hay, nos dice, pecados que se perdonarán en el futuro [en el más allá] mediante las limosnas de los amigos y las plegarias de los fieles, así como por el fuego purgatorio»[24].

---

[24] R. MANSELLI, «Il monaco Enrico e la sua eresia», en *Bolletino dell Istituto Storico Italiano por il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 65 (1953), pp. 62-63. A propósito de las herejías del siglo XII, ver la obra fundamental de R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1953.

Volvemos a encontrarnos también con san Bernardo. En un sermón sobre el *Cantar de los Cantares*, compuesto en 1135 y reescrito hacia 1143-1145, Bernardo ataca a los herejes que «no creen que haya un fuego purgatorio después de la muerte, y que estiman que el alma, después de su separación del cuerpo, va directamente al descanso o a la condenación». Bernardo, de acuerdo con la habitual actitud de la Iglesia, trata a estos herejes de pérfidos animales, y declara, con el desdén propio del clérigo noble, que «son unos palurdos, unos ignorantes absolutamente despreciables». Pretende identificarlos, según la costumbre, con el nombre de su jefe, pero parece ser que no lo tienen y se denominan descaradamente a sí mismos los *Apostólicos*. Son hostiles al matrimonio, al bautismo, a las oraciones por los difuntos y al culto de los santos, y son vegetarianos (no comen nada que provenga del coito, o sea animales). San Bernardo, apoyándose en Mateo, XII, 32, les opone la existencia, no del Purgatorio, todavía ignorado, sino del fuego purgatorio, al tiempo que afirma la eficacia de los sufragios por los difuntos[25].

La línea «de Arras» resulta clara aunque no llegase a tener continuidad ni filiación directa. El rechazo del Purgatorio reaparecerá a fines del siglo XII y comienzos del XIII en nuevos herejes: los valdenses y los cátaros. La hostilidad contra el Purgatorio forma en ellos parte de sistemas religiosos diferentes entre sí a pesar de la presencia de elementos heréticos tradicionales. Pero la postura de todos estos nuevos herejes a propósito del Purgatorio es prácticamente la misma: los vivos no pueden hacer nada por los difuntos, los sufragios son inútiles. Entre los cátaros, es indudable que la doctrina sobre la metempsicosis excluye el Purgatorio, puesto que posee la misma función de purificación «temporal». El primer texto de esta disputa es sin duda alguna el del abad premonstratense Bernardo de Fontcaude que escribió entre 1190 y 1192 un *Libro contra los Valdenses (Liber contra Waldenses)*. En él no aparece la palabra purgatorio, pero se expone con una claridad totalmente nueva el sistema de los tres lugares del más allá[26].

En el capítulo X, combate Bernardo de Fontcaude a los que «niegan el fuego purgatorio y dicen que el espíritu *(spiritus)*, desde el momento de su separación de la carne, va directamente al cielo o al infierno», y les opone tres autoridades: la primera carta de Pablo a los Corintios, Agustín en el *Enchiridion* y el capítulo XIV de Ezequiel en

[25] SAINT BERNARD, *Opera*, ed. J. Leclercq y H. Rochais, vol. II, p. 185. Ver la introducción de los editores, vol. I, p. IX.

[26] *PL*, 204, 795-840 (los capítulos 10 y 11 se encuentran en las columnas 833-835). Cf. A. PASCHOWSKY y K.V. SELGE, *Quellen sur Geschichte der Waldenses*, Göttingen, 1973, y L. VERREES, «Le traité de l'abbé Bernard de Fontcaude contre les vaudois et les ariens», en *Analecta Praemonstratensia*, 1955, pp. 5-35. G. GONNET piensa que tales ideas «fueron profesadas, al menos en su origen, más por otras sectas que por los propios valdenses» («Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218)», en *Cahiers de civilisation médiévale*, 1976, pp. 309-345.

que Yahvé declara que las plegarias de los justos no podrán librar al pueblo infiel, sino que será él mismo quien tenga que librarse. Comenta a san Pablo diciendo que sus palabras se aplican «al fuego de la purgación futura»; a Agustín declarando que Dios purga los pecados bien mediante el bautismo y el fuego de la tribulación temporal (acá abajo), bien mediante el fuego de la purgación; y a Ezequiel concluyendo que Yahvé ordena llevar al pueblo infiel al fuego purgatorio.

Pero es en el capítulo XI donde encontramos el pasaje más interesante. Algunos herejes pretenden que los espíritus de los difuntos no entran antes del Juicio final en el Cielo ni en el Infierno, sino que se les recibe en otros receptáculos. Pero Bernardo sostiene que se equivocan: «Porque hay tres lugares para recibir a los espíritus liberados de la carne. El Paraíso acoge a los espíritus de los perfectos, el infierno a los absolutamente perversos, y el fuego purgatorio a los que no son del todo buenos ni del todo malos. Así acontece que un lugar absolutamente bueno recibe a los buenos del todo; un lugar extremadamente malo a los malos del todo; y un lugar medianamente malo a los medianamente malos; es menos duro que el infierno pero peor que el mundo»[27].

Bernardo de Fontcaude no conoce por tanto el Purgatorio, sino tan sólo el fuego purgatorio. Pero éste se ha convertido en un lugar, el más allá entre la muerte y el Juicio final resulta que es triple, y por primera vez se define el Purgatorio como un lugar doblemente intermedio: topográfica y judicialmente.

No se sabe muy bien quién fue Ermangaud de Béziers (porque hay además varios personajes del mismo nombre), pero su tratado contra los valdenses *(Contra Waldenses)* data muy probablemente de los últimos años del siglo XII, o de muy a primeros del XIII. En el capítulo XVII ataca la perversa opinión de algunos herejes que aseguran que las oraciones de los santos no ayudan en absoluto a los vivos y que los difuntos no se sienten aliviados por las ofrendas ni las plegarias de los vivos. En contra de ellos, sostiene Ermengaud que hay tres suertes de difuntos: los buenos del todo que no necesitan ayuda, los del todo malos por los que no se puede hacer nada porque en el infierno no hay redención, y una tercera categoría, los que no son ni del todo buenos ni del todo malos, que se han confesado, pero que no han podido concluir su penitencia. Ermengaud no sólo no pronuncia la palabra purgatorio, sino que no emplea tampoco ningún otro término de la familia *purgare.* Dice que tales muertos «no están ni condenados ni inmediatamente salvados, sino que sufren castigo a la espera de su salvación»[28].

---

[27] *«Tria quippe sunt loca quae spiritus a carne solutos recipiunt. Paradisus recipit spiritus perfectorum. Infernus valde malos. Ignis purgatorionis eos, qui nec valde boni sunt nec valde mali. Et sic, valde bonos suscepit locus valde bonus; valde malos locus summe malus; mediocriter malos locus mediocriter malus, id est levior inferno, sed peior mundo»* (PL, 204, col. 834-835).

[28] *«Et hi non dannantur, nec statim salvantur, sed puniuntur sub exspectatione percipiendae salutis»* (PL, 204, 1268).

Una *Suma contra los herejes* de comienzos del siglo XIII, falsamente atribuida a Prévostin de Cremona, canciller de París, muerto en 1210, acusa a unos herejes denominados *Passagins* (?) de rechazar la oración por los difuntos. Tras haber refutado su interpretación de la historia del pobre Lázaro y el rico epulón, retrotrayendo al pasado, con anterioridad al descenso de Cristo a los infiernos, la existencia del seno de Abraham, «o limbo del infierno» que ocupaba el infierno superior en relación con el medio y el inferior, el seudo-Prévostin ofrece su solución en torno al problema de las oraciones por los difuntos. Hay que interceder «por los medianamente buenos que están en el Purgatorio, no para que se vuelvan mejores, sino para que sean liberados antes, y por los medianamente malos no para que se salven, sino para que sean menos castigados». El seudo-Prévostin sigue siendo por tanto muy agustiniano y distingue entre la purgación en el Purgatorio, que es cierta, y la «condenación más tolerable» que probablemente tiene lugar en el infierno. La doctrina católica sobre los sufragios se basa en su opinión en las autoridades siguientes: el segundo libro de los Macabeos, 12, el versículo de los Proverbios, 11, 7: «Cuando el justo muere, no perece su esperanza», comentado por Beda (cf. *PL*, 91, 971), y sobre todo Mateo, XII, 32, «donde se demuestra abiertamente que hay ciertos pecados que se perdonan en la vida futura». Es preciso por tanto rogar por los difuntos[29].

El caso de Alain de Lille es diferente. Se trata ante todo de un maestro de primera categoría[30]. Profesor en la recién nacida universidad de Montpellier, muerto en 1203, se embarcó en la lucha contra los herejes, valdenses y cátaros, pero en su tratado *Contra los herejes (Contra Haereticos)*, «dejó caer la cuestión del Purgatorio»[31]. En cambio, abordó el problema en sus tratados sobre la penitencia y la predicación.

En su *Suma sobre el arte de la predicación (Summa de arte praedicationis)*, declara, a propósito de la penitencia: «Hay un triple fuego: purgatorio, probatorio y perentorio. El purgatorio es la satisfacción [de los pecados]; el probatorio es el examen *(tentatio)* el perentorio es la condenación eterna...» «El fuego purgatorio es a su vez doble: uno tiene lugar en el camino [acá abajo], y es la penitencia; el otro después de esta vida, y es la pena purgatoria. Si nos purgamos en el primero, estaremos exentos del segundo y del tercero; si no sufrimos el primero, pasaremos por el segundo... El primero, el Purgatorio, excluye los otros dos... El fuego purgatorio no es más que la sombra y la imagen del segundo, y así como la sombra y la imagen del fuego material no producen dolor alguno..., del mismo modo el fuego de la penitencia no es

[29] *The Summa contra haereticos ascribed to Praepositiuus of Cremona*, ed. J. N. Garvin y J. A. Corbett, Notre-Dame (Ind.), 1958, concretamente pp. 210-211.

[30] Ver el estudio fundamental de M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, París, 1965.

[31] G. Gonnet, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 1976, p. 323.

amargo en comparación con el segundo fuego purgatorio»; y cita luego a san Agustín[32]. Lo que interesa por tanto a Alain de Lille es la penitencia, e identifica, durante una época de extraordinaria evolución de la penitencia, el fuego de la tribulación terrena considerado por Agustín con la penitencia de acá abajo.

En su tratado sobre la penitencia, el *Liber poenitentialis*, redactado después de 1191 y del que existen varias versiones, una de ellas extensa, escrita entre 1199 y 1203, se pregunta Alain si la Iglesia, por mediación del obispo o del sacerdote, puede remitir la penitencia en la absolución. Las ideas de Alain pueden parecer desconcertantes: para él el fuego purgatorio propiamente dicho es el de la penitencia de acá abajo, y limita el poder del obispo o del sacerdote a la remisión de la pena purgatoria, es decir de la penitencia; mientras que la Iglesia es impotente más allá de la muerte, lo que no va a coincidir ciertamente con el sentir de los clérigos del siglo XIII[33].

En estos textos, Alain de Lille, que dispone de un vocabulario a la vez tradicional y nuevo, habla lo mismo de fuego purgatorio *(ignis purgatorius)*, o de pena purgatoria *(poena purgatoria)* que del Purgatorio propiamente dicho. En concreto utiliza el sustantivo en una cuestión particularmente interesante que he de comentar más adelante a propósito del «tiempo del purgatorio»: «Se pregunta si aquel que debía cumplir [acá abajo una penitencia] de siete años, y no la ha cumplido, habrá de permanecer durante siete años en el purgatorio. Respondemos que: sin duda alguna satisfará su deuda en el Purgatorio, pero durante cuánto tiempo haya de permanecer en él, eso sólo lo sabe aquel que pesa las penas en la balanza»[34]. Lo que equivale a plantear el problema de la proporcionalidad de las penas del Purgatorio, a abrir la contabilidad del más allá.

RETRASO DE LOS CANONISTAS

La cristiandad de la segunda mitad del siglo XII suscitó también otro movimiento intelectual, contemporáneo del florecimiento teológico cuyo centro fue París, a saber la efervescencia del derecho canónico. Su centro intelectual, institucional y político fue Bolonia. He evocado ya el tema a propósito de ese texto esencial que es el *Decreto* de Graciano (hacia 1140). Pues bien, el movimiento canonista da la impresión de haberse hallado extrañamente ausente durante el nacimiento del Purgatorio. Mons. Landgraf lo había hecho ya notar de una manera más general: «No podemos ocultar, escribía en 1948, que

[32] *Summa de arte praedicatoria*, *PL*, 210, 174-175.

[33] *Liber poenitentialis*, ed. J. Longère, t. 2, Lovaina-Lille, 1965, pp. 174-177.

[34] *Ibid.*, p. 177: *«Item quaeritur si iste debebat implere septem annos et bon implevit, utrum per septem annos sit in purgatorio? Respondemos: procul dubio implebit illam satisfactionem in purgatorio, sed quamdiu ibi sit, ille novit qui est librator poenarum.»*

en general los canonistas, lejos de promover el progreso en teología sistemática, se contentan las más de las veces con irle a la zaga»[35]. Un canonista, autor de uno de los primeros comentarios del *Decreto* de Graciano, la *Summa Coloniensis (Suma de Colonia)* de 1169, a propósito de los sufragios por los difuntos y por tanto del Purgatorio, viene a reconocerlo: «No me he ocupado de esta cuestión porque concierne más a los teólogos que a los canonistas»[36]. Nada tiene por consiguiente de sorprendente que el gran canonista de fines del siglo XII, Uguccione (o Huguccio) de Pisa, afirmara en su *Suma de Decretos (Summa Decretorum* acabada entre 1188 y 1192, que el tiempo de la purgación se extiende desde el tiempo de la muerte hasta el del Juicio final; y que a propósito del lugar, recordase que Agustín había hablado de parajes secretos, ocultos (se trata del texto reproducido en el *Decreto* de Graciano), confesando por su parte ignorarlo: *«Ignoro et ego...»*[37].

Pero tal silencio no durará mucho, porque los canonistas advirtieron en seguida que la cuestión era de actualidad e importancia y tenía también algo que ver con ellos. Ya en los primeros años del siglo XIII, Sicard de Cremona, muerto en 1215, comentando a Graciano, o sea a san Agustín, escribía: «Hay que comprender que se trata de los que están en el Purgatorio, pero algunos piensan que se trata en realidad de los que son atormentados en el purgatorio y cuyas penas pueden ser mitigadas»[38]. Es interesante observar que en el manuscrito de la *Suma Coloniensis* del que he hablado anteriormente, una mano del siglo XIII anotó el esquema de Sicard de Cremona, corrigiendo así la confesión de indiferencia del autor de la *Summa.* El Purgatorio y su esquema están también presentes, por ejemplo, en las glosas que Juan el Teutónico, muerto en 1245, redactó poco después de 1215 sobre el *Decreto* de Graciano. Juan repite el texto de san Agustín y del *Decreto* sobre los lugares secretos que permanecen ocultos para nosotros, pero afirma la utilidad para los medianamente buenos de los sufragios gracias a los cuales son liberados antes del fuego *del* Purgatorio[39].

HACIA 1200: SE INSTALA EL PURGATORIO

Hay tres autores que me parece que resumen, a principios del siglo XIII, el nuevo sistema del más allá resultante del nacimiento del Purgatorio.

---

[35] A. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbona, 1948, trad. franc. completada y puesta al día, París, 1973, p. 58.

[36] Citado por A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, IV/2, Ratisbona, 1956, p. 260, n. 3.

[37] Según el manuscrito Paris, Bibliothèque nationale, Ms. latinos 3891, fol. 183 v° (dato amablemente comunicado por el padre P. M. Gy).

[38] Citado por A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 261, n. 6.

[39] Johannes Teutonicus, fol. CCCXXXV, CCCXXXVI.

El primero de ellos es el papa Inocencio III (1198-1216). Resulta llamativo que el pontífice acogiera tan pronto las nuevas concepciones. En una carta al arzobispo de Lyon en 1202, el papa se mantiene aún circunspecto. A propósito de las conclusiones deducibles de la distinción agustiniana (repetida en el *Decreto* de Graciano) en torno a las cuatro categorías de difuntos: los buenos del todo, los malos del todo, los medianamente buenos y los medianamente malos, y de la eficacia de los sufragios de los vivos por mediación de la Iglesia, para los buenos del todo como acciones de gracias, para los malos del todo como consolaciones de los vivos, para los medianamente buenos como expiaciones, y para los medianamente malos como propiciaciones, el papa se remite al discernimiento del prelado[40]. Pero en un sermón para la festividad de Todos los Santos, a propósito de los dos serafines, los tres ejércitos y los cinco lugares en que permanecen los espíritus de los muertos, se muestra mucho más explícito y preciso.

Los dos serafines son los dos testamentos. Los tres ejércitos son la Iglesia triunfante en el Cielo, la Iglesia militante en la tierra, y la Iglesia «que está en el Purgatorio». La primera actúa en la alabanza, la segunda en el combate y la tercera en el fuego. A la tercera es a la que alude san Pablo en la primera epístola a los Corintios. Hay también cinco lugares donde permanecen los espíritus humanos. El lugar supremo es el de los supremamente buenos, el ínfimo el de los supremamente malos; el lugar intermedio es aquel donde se hallan los buenos y los malos: entre el lugar supremo y el intermedio hay un lugar para los medianamente buenos; entre el intermedio y el ínfimo, uno para los medianamente malos. El lugar supremo es el Cielo donde están los bienaventurados. El ínfimo es el Infierno donde están los condenados. El del medio es el mundo donde viven los justos y los pecadores. Entre el supremo y el intermedio está el Paraíso (terrenal) donde siguen viviendo Enoch y Elías, que son mortales. Entre el del medio y el ínfimo (está el Purgatorio) donde se castiga a los que no hicieron penitencia acá abajo o que cargaban aún al morir con algún pecado venial. Pero aunque haya cinco lugares, no hay más que tres ejércitos. Los que están en el Paraíso, si bien pertenecen al ejército de Dios, no forman un ejército porque no son más que dos. El ejército intermedio tributa en el día de hoy alabanzas a Dios por el ejército que triunfa en el Cielo, y en el día de mañana satisface con sus plegarias por los que están en el Purgatorio. Inocencio III añade luego una observación de orden psicológico: «¿Quién, en efecto, no tributaría de buena gana alabanzas a la indivisible Trinidad por todos los santos, por cuyas oraciones y méritos nos vemos ayudados a fin de hallarnos un día donde ellos están ahora? ¿Quién no intercedería de buena gana con sus ple-

[40] *PL*, 214, col. 1123.

garias ante la indivisible Trinidad en favor de los muertos, siendo así que él mismo deberá morir también, quién no haría en esta vida por otro lo mismo que desea que otros hagan por él cuando muera?» Y el papa termina exaltando la solemnidad de la fiesta de todos los santos[41].

Un texto sorprendente, en el que se habla en numerosas ocasiones *del* Purgatorio y donde Inocencio III ofrece bajo una forma simbólica tradicional la expresión más completa, la más clara, la mejor trabada —al encerrar a la humanidad entera desde el nacimiento hasta el fin de los tiempos en un plan perfecto cuya parte terrena se desenvuelve bajo el control estricto de la Iglesia. Ésta se convierte en triple. Agustín había distinguido entre Iglesia «peregrinante» e Iglesia «celestial». El siglo XII había impuesto los nuevos términos de Iglesia «militante» —expresión lanzada por Pedro el Comedor[42]— e Iglesia «triunfante». Inocencio III añade la Iglesia del purgatorio, al enunciar un tercer término que, con el nombre de Iglesia «doliente» habrá de completar más tarde la tríada eclesial. Se trata del triunfo de la racionalización del sistema de los cinco lugares expuestos por el seudo-Pedro Damiano y el seudo-Bernardo. El pontífice no deja por otra parte de manifestar su admiración por esta hermosa ordenación: «¡Qué razonable y saludable es la institución de esta observancia!»[43].

Purgatorio y confesión: Tomás de Chobham

El segundo texto procede de la *Suma de confesores* del inglés Thomas de Chobham, formado en París en el círculo de Pedro el Cantor. Más

[41] *PL*, 217, col. 578-590. He aquí el pasaje esencial:
Deus enim trinus et unus, tres tribus locis habet exercitus. Unum, qui triumphat in coelo; alterum, qui pugnat in mundo; tertium, qui iacet in purgatorio. De his tribus exercitibus inquit Apostolus; «In nomine Jesu omne genu flectatur, coelestium, terrestrium et infernorum» (Flp, 2). *Hi tres exercitus distincte clamant cum seraphim, Sanctus Pater, sanctus Filius, sanctus Spiritus. Patri namque attribuitur potentia, quae convenit exercitui, qui triumphat in patria; Spiritui sancto misericordia, quae congruit exercitui, qui iacet in poena. Primus exercitus in laude, secundus in agone, tertius autem in igne. De primo legitur: «Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te* (Sal 83)»; *de secundo dicitur: «Militia est vita hominis super terram; et sicut dies mercenarii, dies eius* (Job, VII)»; *De tertio vero inquit Apostolus: «Uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit* (1 Cor, 3)». *Sane quinque loca sunt, in quibus humani spiritus commorantur. Supremus, qui est summe bonorum; infimus, qui est summe malorum; medius, qui est bonorum et malorum; et inter supremum et medium, unus, qui est mediocriter bonorum; et inter medium et infimum alter, qui est mediocriter malorum. Supremus, qui est summe bonorum, est coelum, in quo sunt beatin. Infimus, qui est summe malorum, est infernus, in quo sunt dannati. Medius, qui est bonorum et malorum, est mundus, in quo iusti et peccatores. Et inter supremum et medium, qui est mediocriter bonorum, est paradisus; in quo sunt Enoch et Elias, vivi quidem, sed adhuc morituri. Et inter medium et infimum, qui est mediocriter malorum, in quo puniuntur qui poenitentiam non egerunt in via, vel aliquam maculam venialem portaverunt in morte.*

[42] Ch. THOUZELLIER, «Ecclesia militans», en *Études d'histoire du droit canonique* dedicados a Gabriel Le Bras, tomo II, París, 1965, pp. 1407-1424.

[43] *«O quam rationabilis et salubris est huius observantiae institutio»*, *PL*, 217, col. 590.

adelante habrá ocasión de volver sobre la confesión, sus relaciones con el nacimiento del Purgatorio, la influencia de las decisiones del cuarto concilio de Letrán (1215), y la redacción de los manuales para confesores que atestiguan los trastornos de la vida espiritual, los nuevos problemas de conciencia, la multiplicación de sus interrogaciones sobre el mundo de acá y de allá y los esfuerzos de la Iglesia por conservar el control de la nueva sociedad.

La *Summa confessorum* de Tomás de Chobham se escribió poco antes del concilio IV de Letrán y se terminó al día siguiente del concilio. Se evoca en ella el Purgatorio a propósito de las misas de difuntos. «La misa –dice la *Summa*– se celebra por los vivos y por los difuntos, pero por los difuntos con mayor razón porque los sacramentos del altar son peticiones por los vivos, acciones de gracias por los santos, y por aquellos que están en el Purgatorio, propiciaciones que tienen como resultado la remisión de su pena. Y para significar esto se divide la hostia en tres partes, porque una parte es por los santos, y otra por aquellos que han de santificarse. Aquélla es una acción de gracias, y ésta es una súplica»[44].

La *Summa* responde luego a la cuestión de saber si la misa por los difuntos tiene alguna eficacia con respecto a los condenados en el infierno –basándose en el capítulo CX del *Enchiridion* de Agustín que habla de «una condenación más tolerable». Tomás de Chobham refiere la opinión de acuerdo con la cual habría que entender por «condenación» «la pena del Purgatorio porque no es posible hacer nada por los condenados que están en el infierno»[45].

Como puede advertirse nos hallamos ante el Purgatorio evocado como un hecho admitido, adquirido, integrado a la vez en la liturgia y en la disciplina penitencial. Se van aprentando los lazos entre los vivos y los muertos.

Vocabulario antiguo y nuevo sobre el más allá

Había en fin que adaptar la vieja terminología del más allá a la nueva geografía del otro mundo. Algunos se preguntaban qué era lo que significaban con respecto al Purgatorio expresiones bíblicas como «la boca del león», «la mano del infierno», «el lago del infierno», «los lugares de las tinieblas», o «el tártaro». En una obra compuesta alrededor de 1200 (en la que ya se nombra a Pedro el Cantor y a Prévostin), el autor, tal vez Paganus de Corbeil, declara que en la oración «libra sus almas de la boca del león, de la mano del infierno, del lago del infierno», hay que entender que se trata del mismo fuego purgatorio, según

[44] THOMAS DE CHOBHAM, *Summa Confessorum*, ed. F. Broomfield, Lovaina-París, 1968, pp. 125-126.

[45] *Ibid.*, p. 127.

que sea más o menos fuerte[46]. Geoffroy de Poitiers, muerto en 1231, nos ofrecerá en su *Summa* otra explicación: «Mejor es decir, escribe, que en el Purgatorio hay diversas moradas: a unas se las llama lugares oscuros de tinieblas, a otras mano del infierno, a otras boca del león, a otras tártaro. Y de esas penas es de las que suplica la Iglesia que sean liberadas las almas de los difuntos»[47].

He aquí por tanto el ámbito purgatorio dividido a su vez. La frase de Juan, 14, 2: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas», válida para todo el más allá, se aplica en este caso a este nuevo espacio del otro mundo. Estamos asistiendo ya, si así puede decirse, a la repartición del Purgatorio.

[46] Manuscrito Paris, Bibliothèque nationale, Ms. latinos 14883, folio 114, cit. por A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 281, n. 61.

[47] «*Melius est, ut dicatur, quod diversae mansiones sunt in purgatorio: alia appelantur obscura tenebrarum loca, alia manus inferni, alia os leonis, alia tartarus. Et ab istis penis petit Ecclesia animas mortuorum liberari*» (*Ibid.*, p. 281, n. 61).

6

EL PURGATORIO ENTRE SICILIA E IRLANDA

Desde la visión de Drythelm hasta la de Carlos el Gordo, los viajes imaginarios al más allá –considerados por los hombres de la Edad Media como «reales» aun cuando se los presente como «sueños» (*somnia*)– fueron viajes de seres vivientes cuyo cuerpo permaneció aquí y cuya alma regresó luego a la tierra. Estas visiones se prosiguen a lo largo del siglo XII, y la última de ellas –el *Purgatorio de San Patricio*– señalará una etapa decisiva en el nacimiento del Purgatorio, y ello en una doble geografía, la geografía terrena y la geografía del más allá.

Pero vemos cómo se esboza también otro tipo de relato que, durante el siglo XIII, acogerá –y difundirá– ampliamente el Purgatorio. Son los relatos de apariciones a los vivos de difuntos que sufren las penas purgatorias y vienen a solicitar sufragios de estos vivos o a advertirles para que se enmienden si quieren evitar tales penas. En el fondo se trata de la repetición de las historias del libro IV de los *Diálogos* de Gregorio Magno, sólo que estos aparecidos no están ya sobre la tierra purgándose del resto de sus faltas, sino únicamente con permiso excepcional de corta duración, durante el tiempo que dura un sueño.

VISIONES MONÁSTICAS: LOS APARECIDOS

Estas apariciones se advierten sobre todo en medios monásticos, lo que no tiene nada de sorprendente, porque la lectura de Gregorio Magno –en sus *Moralia,* así como en sus *Diálogos,* cuyo segundo libro «lanzó» a san Benito–, era sobre todo asidua en los monasterios, y los monjes, en una época que desconfía de los sueños (lo había dicho Gregorio Magno y lo había repetido en el siglo IX Pedro Damiano), se convierten en los beneficiarios privilegiados de los tales, así como de las visiones o las apariciones, porque son más aptos que los demás para resistir las ilusiones diabólicas, como lo hizo san Antonio, y más dignos de recibir los mensajes auténticos y edificantes de Dios.

Así por ejemplo, en el opúsculo XXXIV, segunda parte, *Sobre diversas apariciones y milagros (De diversis apparitionibus et miraculis),* escrito entre 1063 y 1072, Pedro Damiano de Ravena, una de las grandes figuras del eremitismo italiano, cardenal hacia 1060, y muy sensible a la memoria de los muertos en la devoción de los grupos eremíticos en tanto que «comunidades de oración»[1], refiere dos apariciones de almas que sufren las penas purgatorias[2]. La primera historia le ocurrió, según su informador, al presbítero Juan, en Roma, pocos años antes de que la escribiera. Durante la noche de la fiesta de la Asunción de María, mientras los romanos rezaban y cantaban las letanías en las iglesias, una mujer que se encontraba en la basílica de Santa María in Campitello «vio a una comadre suya que había muerto hacía más o menos un año. Como, a causa de la muchedumbre que se apretujaba, no conseguía dirigirle la palabra, se las arregló para aguardarla en un rincón de una callejuela, de modo que no se le escapara al salir de la basílica. Cuando pasó junto a ella la preguntó inmediatamente: "¿No eres tú Marozia, mi comadre, la que se murió?..." La otra respondió: "Sí, soy yo." –"¿Y cómo puedes estar aquí ahora?" Ella le dijo: "Hasta hoy he estado encadenada por una grave pena, porque cuando me hallaba aún en una tierna edad, abandonándome a la seducción de una impúdica lascivia, realicé actos deshonestos con muchachas de mi edad y habiéndolo, ¡ay! olvidado, a pesar de haberme confesado con un sacerdote, no lo sometí al juicio [de la penitencia]. Pero en el día de hoy la reina del mundo ha derramado sobre nosotros sus plegarias y me ha liberado de los lugares en que penaba *(de locis poenalibus),* y tan grande ha sido la muchedumbre de los arrancados hoy a los tormentos gracias a su intervención, que sobrepasa a toda la población de Roma; por eso estamos ahora visitando los lugares sagrados dedicados a nuestra gloriosa señora a fin de darle gracias por tan gran beneficio". Y como la comadre dudase de la veracidad de semejante relato, la mujer añadió: "A fin de que verifiques la verdad de lo que te digo, sábete que dentro de un año, en el día de esta misma festividad, morirás tú misma con toda seguridad. Si vivieras más tiempo, cosa que no va a suceder, podrás entonces acusarme de mentira". Tras estas palabras, desapareció de su vista. La otra, preocupada por la predicción de su muerte, llevó en adelante una vida más prudente. Alrededor de un año después de lo sucedido, cayó enferma y el mismo día de la fiesta, como le había sido predicho, murió. Lo que hay que tener en cuenta de todo esto, y que es bien espantoso, es que, a causa de la falta que

[1] El texto del opúsculo se encuentra en MIGNE, *PL*, 145, col. 584/590 con unos titulares de capítulos añadidos por el editor y que resultan a veces anacrónicos (por ejemplo, *liberari a poenis purgatorii*). Sobre Pedro Damiano y la memoria de los difuntos, ver F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk,* Roma, 1954. Sobre la muerte en ambientes monásticos ver J. LECLERQ, «Documents sur la mort des moines», en *Revue Mabillon* XLV (1955), pp. 165-180.

[2] *PL*, 145, 186, 188.

había olvidado, esta mujer se viera torturada hasta que la inmaculada Madre de Dios hubo intervenido en su favor.»

Relato sorprendente por su poder de evocación, y que señala la entrada en los lugares purgatorios de la Virgen María. Durante este final del siglo XI, en que el culto mariano (que va a conocer un éxito fulminante) adquiere su tardío impulso en Occidente, la Virgen se afirma ya como la principal auxiliadora de los difuntos del futuro Purgatorio.

Pedro Damiano dice haber recibido la otra historia edificante del obispo de Cumas, Rainaldo, quien a su vez la había escuchado de labios del venerable obispo Humberto de Santa Rufina, a la sazón fallecido. «Un sacerdote –contaba– que dormía en medio del silencio de la noche, se sintió llamar en una visión por un compadre suyo, ya muerto: "Ven a ver un espectáculo que no te podrá dejar indiferente". Y le condujo a la basílica de Santa Cecilia en cuyo atrio vieron a las santas Inés, Ágata y a la propia Cecilia, así como un coro de numerosas vírgenes, santas y resplandecientes. Preparaban un trono magnífico más alto que ellas, y he aquí que la Santa Virgen María, junto con Pedro, Pablo y David, rodeada de una muchedumbre brillante de mártires y santos, vino a sentarse sobre el trono que había sido preparado. Mientras el silencio reinaba en aquella tan santa asamblea y todos permanecían respetuosamente de pie, una pobre mujer, vestida no obstante con un manto de piel, se prosternó a los pies de la Virgen Inmaculada e imploró su piedad en favor del difunto patricio Juan. Una vez que hubo repetido por tres veces su plegaria, y como no recibiera ninguna respuesta, añadió: "Tú sabes, señora mía, reina del mundo, que yo soy aquella desgraciada que yacía desnuda y temblorosa en el atrio de tu basílica mayor [Santa María la Mayor]. Éste [el patricio Juan] desde el instante en que me vio tuvo piedad de mí y me cubrió con este abrigo de piel con que se vestía.» Entonces exclamó la bienaventurada Madre de Dios: "El hombre por el que intercedes se ha visto aplastado por una gran masa de crímenes. Pero tiene dos cosas a su favor: la caridad para con los pobres y la devoción, con toda humildad, a los lugares santos. En efecto, cargaba sobre sus propias espaldas con el aceite y la madera para las luminarias de mi Iglesia". Los otros santos atestiguaron por su parte que hacía lo mismo para sus templos. La reina del mundo ordenó que el patricio fuese conducido al medio de la asamblea. Una muchedumbre de demonios trajo inmediatamente a Juan maniatado y encadenado[3]. Nuestra Señora mandó entonces que fuera desatado y pasara a engrosar las filas de los santos [elegidos]. Pero dio la orden de que se guardaran las ataduras que se le habían quitado para otro hombre todavía vivo.» Después de una ceremonia presidida por san Pedro en su iglesia, «el sacerdote que seguía teniendo esta visión se despertó y el sueño acabó».

[3] El texto latino precisa de manera neta y realista: *poenalibus undique loris astrictum et ambientium catenarum squaloribus vehementer attritum.*

No hay duda de que en esta historia, como en la precedente, los lugares de castigo y los instrumentos de tortura *(loca poenalia, lora poenalia)* son el futuro Purgatorio, puesto que del Infierno no se regresa. Pero tanto los lugares como las penas tienen un carácter completamente infernal, subrayado por la presencia de los demonios, en vez de los ángeles.

En una de sus cartas, Pedro Damiano refiere esta otra historia de aparecidos que le fue relatada por un tal Martín, persona muy religiosa retirada al eremitorio de las Camáldulas: había en el monasterio *ad Pinum*, cerca del mar, un monje que, gravemente cargado de pecados, había recibido una penitencia dura y prolongada. Y pidió a un hermano con quien le unían estrechos lazos de amistad que le ayudara y compartiera con él su carga penitencial. Éste, cuya vida era irreprochable, aceptó y, pensando que tenía mucho tiempo por delante para cumplir su promesa, sucedió que vino a morir. Algunos días después de su muerte, se apareció en sueños al monje penitente, quien le preguntó por su estado. El difunto le dijo que por causa suya su suerte era mala y dura porque, libre de sus propias culpas, se hallaba aún cargado con las de su compañero. Y recabó la ayuda del hermano vivo y de todo el convento. Todos los monjes se pusieron a hacer penitencia, y el muerto reapareció exhibiendo esta vez un aspecto sereno e incluso dichoso. Declaró entonces que gracias a las oraciones de los hermanos no sólo había sido arrancado a la pena de los castigos, sino que en virtud de una maravillosa decisión de la diestra del Altísimo acababa de ser trasladado entre los elegidos. Así, concluye Pedro Damiano, «la clemencia divina instruye a los vivos por medio de los difuntos»[4].

Casi un siglo más tarde, el abad de Cluny, Pedro el Venerable, en su tratado *De miraculis* (entre 1145 y 1156), refiere «las visiones o revelaciones de difuntos» que ha reunido y se esfuerza por explicarlas. Estima que hay en su época una recrudescencia de semejantes apariciones y, según él, se verifica lo que anuncian. En cualquier caso, es lo que ha oído decir a numerosas personas dignas de fe[5].

Entre esos aparecidos que aterrorizan e intrigan está el caballero muerto que se aparece al sacerdote Esteban para pedirle que repare dos malas acciones que había olvidado confesar, y que vuelve a agradecerle haberse visto así liberado de las penas que sufría[6]. Pedro el Venerable, fiel lector de Gregorio Magno, no trata de localizar en otra parte distinta de donde lo había hecho éste la purgación de los pecados después de la muerte. Un difunto regresa a concluir su penitencia en los mismos lugares de su pecado, mientras que otro, culpable de faltas más graves, está en el Infierno[7].

[4] *PL*, 144, 403.
[5] *De miraculis*, I, IX; *PL*, 189, 871.
[6] *De miraculis*, I, XXIII; *ibid.*, 891-894.
[7] *De miraculis*, I, XVIII; *ibid.*, 903-908.

Una vez que, a fines del siglo, exista ya el Purgatorio, visiones como éstas evocarán el nuevo lugar del más allá, en particular en medios cistercienses, lo que no tiene nada de sorprendente si se piensa en la intervención del Císter en el nacimiento del Purgatorio. Así por ejemplo, un manuscrito de origen cisterciense, una de las primeras colecciones de tales historietas edificantes, los *exempla*, que muy pronto van a florecer, relata un cierto número de visiones que tienen que ver con las penas sufridas por las almas después de la muerte. Después de la visión de san Fursy extraida de la *Historia ecclesiastica Anglorum* de Beda, la «visión de un monje» cuenta el suplicio de un caballero que, demasiado apasionado por las aves de caza durante su vida, había sufrido durante diez años después de su muerte un terrible castigo: portaba sobre su puño un cernícalo que le desgarraba sin tregua con su pico y sus garras. Parecía sin embargo haber llevado una vida muy virtuosa, pero es que en el Purgatorio *(in purgatorio)* se infligen las más duras penas por excesos que tendemos a juzgar con indulgencia. Nuestro monje vio también a otros difuntos que, en vida, habían usado de hierbas y bayas, no como medicina, sino como drogas y afrodisíacos, condenados a dar vueltas sin cesar en su boca a carbones encendidos; a otros que se habían entregado a excesos de risa, azotados a causa de esta mala costumbre; y a otros que, por haber cedido al parloteo intemperante, eran abofeteados sin tregua o que, por haberse hecho culpables de gestos obscenos, se hallaban ahora encadenados con grilletes de fuego, etc.[8]. Incluso los santos, a causa de ciertas faltas en apariencia ligeras, pasan algún tiempo, aunque corto, en el Purgatorio. Uno de los primeros en pagar su cuota a la nueva creencia fue nada menos que el gran santo cisterciense, san Bernardo, que hubo de pasar brevemente, como ya se ha visto, por el Purgatorio, por no haber creído en la Inmaculada Concepción[9].

CUATRO VIAJES MONÁSTICOS AL OTRO MUNDO

De los relatos, durante el siglo XII, de viajes al más allá he retenido los cuatro que me parecen más importantes; el primero porque se trata de la visión de una mujer seglar y de una experiencia muy personal —el sueño de la madre de Guibert de Nogent—, el segundo y el tercero, la visión de Alberico de Settefrati y la de Tnugdal porque son las más ricas en detalles, en vísperas del nacimiento del Purgatorio, y porque

[8] Se trata del manuscrito latino 15912, parcialmente transcrito por Georgette Lagarde en el marco de la investigación sobre el *exemplum* llevado a cabo por el grupo de antropología histórica del Occidente medieval de la *École des Hautes Études* en ciencias sociales. Las visiones referidas se encuentran en el pliego 64.

[9] Esta anécdota sobre el breve tránsito de san Bernardo por el Purgatorio (ver p. 222 y ss.) no fue recogida por Jacopo de Varazze en su *Leyenda áurea*. Recordemos que la Inmaculada Concepción de María no se convirtió en dogma católico hasta 1854.

sus autores pertenecen a regiones significativas para el mundo imaginario del más allá: la Italia meridional e Irlanda; y el cuarto, finalmente —el *Purgatorio de San Patricio*— porque es en cierto modo el acta de nacimiento literaria del Purgatorio. El interés de estas visiones para nuestro propósito está en que ponen de relieve de qué manera, dentro de un género tradicional, se esboza como por tanteos y acaba luego por existir, en forma de una imagen clara aunque de contornos difusos, un territorio especial para el Purgatorio en el más allá. Nos permiten apreciar también la participación de lo imaginario monástico en la génesis del lugar del purgatorio.

1. *Una mujer en el más allá: la madre de Guibert de Nogent*

La primera visión nos es narrada por un monje que, a comienzos del siglo XII, dejó una obra original, sobre todo por dos de sus títulos, un tratado *De las reliquias de los santos (De pignoribus sanctorum)* en el que se ha querido ver la aurora del espíritu crítico, y una autobiografía, *Historia de su vida (De vita sua)*, iniciadora también, sobre todo ésta, de un género que habrá de conocer una fortuna singular, en particular después de la Edad Media[10]. El *De vita sua* de Guibert de Nogent proporciona dos tipos de informaciones que han interesado mucho a los historiadores. Contiene en primer lugar un relato y una evocación de los acontecimientos políticos y sociales de la Francia del Nordeste, los comienzos del movimiento comunal con la crónica de los dramáticos episodios de la comuna de Laon en 1116. Y encontramos también en él toda una serie de observaciones de naturaleza psicológica que han incitado a los historiadores a volverse hacia el psicoanálisis o a convertirse en psicoanalistas ellos mismos[11].

He aquí la visión de su madre, en el relato de Guibert de Nogent:

> Durante una noche de verano, un domingo, después de maitines, habiéndose recostado sobre un banco muy angosto, cayó muy pronto en el sueño, y le pareció, sin haber perdido los sentidos, que su alma salía de su cuerpo. Tras haber sido conducida como a través de una galería, a la salida, sintió que se acercaba a la boca de un pozo. Una vez que estuvo muy cerca, he aquí que de la sima de este agujero salieron dos hombres de as-

[10] El *De vita sua* (título original: *Monodiae:* Poemas a una sola voz, Memorias) de Guibert de Nogent se encuentra en el tomo 156 de la *Patrología Latina* de Migne y ha sido colocado en su sitio en la historia de la autobiografía por G. KISCH, *Geschichte der Autobiographie,* 1, 2, Francfort, 1959; ver J. PAUL, «Le démoniaque et l'imaginaire dans le *De vita sua* de Guibert de Nogent», en *Le Diable au Moyen Âge,* Senefiance, n.º 6, Aix-en-Provence, París, 1979, pp. 371-399.

[11] Ver la introducción de John F. BENTON a la traducción inglesa de la obra: *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert og Nogent,* Nueva York, 1970, y el sugestivo artículo de Mary M. MCLAUGHLIN, «Survivors and Surrogates: Children and Parents from the IXth to the XIIIth centuries», en *The History of Childhood,* Lloyd de Mause ed., Nueva York, 1975, pp. 105-106.

pecto fantasmal. Sus cabellos parecían devorados por los gusanos, y ellos intentaban atraparla con sus manos y arrastrarla hacia dentro. De súbito, a su espalda, una voz de mujer aterrorizada que jadeaba ante su ataque, les gritó: «No me toquéis». Movidos por la fuerza de semejante prohibición, descendieron de nuevo al pozo. He olvidado decir que cuando ella franqueó el pórtico sintiendo que abandonaba su estado humano, no pidió a Dios más que una cosa, que le permitera regresar a su cuerpo. Liberada de los habitantes del pozo, se había detenido a su borde y de repente vio a su lado a mi padre, con el mismo aspecto que había ofrecido en su juventud. Ella le miró intensamente y le preguntó repetidas veces si era efectivamente Evrard (que tal era su nombre). Pero él lo negó.

No tiene nada de sorprendente que un espíritu se niegue a ser llamado con el nombre que tenía cuando era un ser humano, porque las realidades espirituales sólo pueden expresarse en términos espirituales (1 Cor, 2, 12-15). Creer que los espíritus se dejan reconocer por su nombre es ridículo, de lo contrario en el otro mundo no podría reconocerse más que a los propios allegados. Es evidente que los espíritus no necesitan tener nombres, puesto que toda visión, o mejor su reconocimiento de la visión, es algo interno.

Por más que él negara llamarse así, como ella estaba segura de que era él, le preguntó que dónde residía. Él le dio a entender que se trataba de algún sitio no muy distante. Ella le preguntó entonces que cómo le iba. Descubrió él entonces su brazo y su costado y los mostró tan desgarrados y tajados por tantas heridas que su vista la dejó horrorizada y traspasada de una emoción visceral. A ello venía a añadirse la presencia de lo que parecía un niño que lanzaba tales gritos, que aun sin hacer otra cosa que mirarlo se sentía ya muy desasosegada. Ella le dijo: «Cómo, señor, puedes soportar los llantos de este niño?» «¡Lo quiera o no, le respondió, he de soportarlos!» Y he aquí la significación de los llantos del niño, y de las heridas en brazos y costado. Cuando mi padre era muy joven, se había dejado desviar de sus lícitas relaciones con mi madre por obra de ciertos maleficios, y algunos malos consejeros, abusando de su falta de madurez de espíritu, le habían persuadido muy malignamente a que tratara de mantener relaciones sexuales con otras mujeres. Con un comportamiento propio de un joven llegó a dejarse persuadir, y de sus detestables relaciones con no sé qué mala mujer tuvo un hijo que murió antes de nacer y sin haber sido bautizado. La llaga en su costado significaba la ruptura de su fidelidad conyugal, y los alaridos de aquella voz insoportable eran la condenación del niño engendrado en el mal...

Mi madre le preguntó si las oraciones, las limosnas o las misas le ayudaban (porque él sabía que ella las ofrecía con mucha frecuencia por él). Le dijo que sí y añadió: «Pero entre vosotros vive una cierta Liegarda.» Mi madre comprendió por qué la mencionaba y que debía preguntarle qué recuerdo guardaba de él. Esta Liegarda era una mujer muy pobre en espíritu, que no vivía más que para Dios, lejos de las costumbres del siglo.

Como la conversación con mi padre había concluido, ella miró hacia el pozo sobre el que se veía una pintura. En la pintura divisó a Rainaud, un caballero, de gran renombre entre los suyos. Aquel mismo día que era, como ya he dicho, un domingo, este Rainaud fue alevosamente asesinado por los suyos en Beauvais, después de una comida, soplando, con los carrillos hinchados, tratando de encender un fuego. Esta visión tuvo lugar por la mañana y él murió a mediodía, arrojado a aquel fuego que él mismo había encendido.

Ella vio también en la misma pintura, en actitud de ayuda (pero él murió mucho tiempo después), a mi hermano que pronunciaba horribles juramentos por el cuerpo y la sangre divinos, lo que significa que por blasfemar del nombre de Dios y sus sagrados misterios merecía ir a los lugares de castigos (*hos mereteur el poenarum locos et poenas*).

En la misma visión vio también a una anciana que vivía con ella al comienzo de su conversión y que , exteriormente, mostraba sobre su cuerpo las numerosas heridas de

sus mortificaciones, pero que en realidad apenas si se defendía contra el deseo de vanagloria. La vio, como una sombra, arrastrada por dos espíritus negrísimos. Cuando esta anciana vivía y ellas dos habitaban juntas, hablando una vez del estado de sus almas cuando la muerte sobreviniese, se prometieron mutuamente que la que muriera primero se aparecería, si Dios lo permitía, a la superviviente para explicarle su estado, bueno o malo... La anciana se había visto a sí misma en una visión, en el momento de su muerte, despojada de su cuerpo, dirigiéndose con otras mujeres semejantes a ella hacia un templo y pareciéndole que llevaba una cruz sobre sus espaldas. Cuando hubo llegado al templo, se la prohibió entrar y las puertas se cerraron ante ella. Finalmente, después de su muerte se apareció envuelta en un repugnante hedor a otra persona a la que agradeció vivamente haberla arrancado con sus oraciones al mal olor y al sufrimiento. En el momento de su muerte había visto al pie de su lecho un horrible demonio de ojos negros y enormes. Le había conjurado por los divinos sacramentos a que se retirara a la confusión y no reclamara nada de ella y gracias a este terrible conjuro lo había puesto en fuga.

Convencida de la veracidad de su visión al comparar lo que había visto con lo que sabía, la madre de Guibert decidió consagrarse por entero a socorrer a su esposo. Había comprendido en efecto que lo que había visto eran los lugares penales de los infiernos *(poenales apud inferos)* a los que había sido condenado el caballero cuya imagen había visto poco antes de que él muriera.

Entonces adoptó a un niño huérfano cuyos gritos y llanos nocturnos la torturaron igual que a sus sirvientes. Pero supo resistir a pesar de los esfuerzos del Diablo que convirtió en insoportables los alaridos de la criatura y de las súplicas de su entorno que insistía en que lo abandonase. Porque ella sabía muy bien que tales sufrimientos contribuían a purgar los que en su visión había visto padecer a su marido.

Dejemos a un lado –y es una lástima– los problemas de las relaciones familiares y personales, la digresión sobre el nombre –un problema de las gentes de la Edad Media–, y la fusión en esta historia de múltiples temas habitualmente distintos: el de la visión de los lugares penales del más allá, el del pacto entre dos vivos que se comprometen a que el primero que muera regrese a contar su experiencia al superviviente, el del niño que no dejar dormir[12], el clima onírico, como la pesadilla, y tan «moderno» de este relato. Limitémonos a subrayar los elementos que volverán a encontrarse en las relaciones de viaje o de estancia en el Purgatorio –y que formarán parte de su «sistema».

Está en primer lugar el carácter *infernal* del lugar en que se encuentra el padre de Guibert y al que su madre ha corrido el riesgo –en su visión– de verse arrastrada. Se trata de un *paraje* situado cerca de un *pozo* y, en otra visión, de un *templo* del que salen seres de aspecto diabólico, diablos negros[13], larvas de cabellos llenos de suciedad, mons-

[12] Cf. J.-Cl. SCHMITT, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfant depuis le XIIIe siècle*, París, 1979.

[13] Sobre la relación entre el color negro y el diablo en la Edad Media ver J. DEVISSE y M. MOLLAT, *L'image du noir dans l'art occidental*, II, «Des premiers siècles chrétiens aux grandes d'ecouvertes», 2 vols. Friburgo, 1979.

truos de enormes ojos negros, un mundo en el que el horror de la vista, del oído y del olfato, las visiones monstruosas, los ruidos insoportables y los olores fétidos se mezclan con los sufrimientos físicos. Mundo de torturas, universo penal de castigos entre los que sobresale el fuego. Mundo de espíritus despojados de su nombre pero que expían en medio de torturas corporales. Mundo de sufrimientos de los que los vivos pueden arrancar a sus difuntos mediante la plegaria, la limosna y el sacrificio de la misa, de acuerdo con la teoría tradicional de los sufragios, pero también mediante la participación de unas pruebas cuya naturaleza se relaciona con la de la falta cometida. Y por encima de todo, dos rasgos dominantes: la afirmación, la conquista de un *lugar* mal distinguido todavía del conjunto de los infiernos (paraje, pozo, templo, lugares penales *–poenarum locos, poenales locos–* la visionaria pregunta al espectro de su marido *ubi commaneret*, dónde habitaba), y la expresión de una estrecha solidaridad entre los vivos y los muertos, solidaridad que es sobre todo la de la familia, la familia carnal y primordialmente la pareja conyugal en un tiempo en que la Iglesia recuerda con energía la doctrina de san Pablo según la cual esposo y esposa son una sola carne, y familia espiritual también, como la que forma la convertida con aquella anciana que la había ayudado en su conversión. Finalmente, y como nudo del sistema, la expiación común de las faltas mediante penas que son a la vez castigo y purgación. Los sufrimientos en cuestión son *purgadores* de los sufrimientos del hombre (*molestias istas molestiarum hominis... purgatrices*).

Las dos visiones de Alberico y de Tnugdal son más literarias, más tradicionales, pero están servidas por una gran fuerza imaginativa.

2. *En Monte Cassino: Alberico de Settefrati*

Alberico de Settefrati, nacido hacia 1100, había tenido una visión durante una enfermedad en que permaneció nueve días y nueve noches en coma, cuando tenía diez años. Ingresado en el famoso monasterio de Monte Cassino, siendo abad del mismo, Gerardo (1111-1123), contó su visión al monje Guidone y éste la transcribió. Pero al pasar de mano en mano y de boca en boca el relato se alteró y el abad Senioretto (1127-1137) aconsejó a Alberico que le escribiera de nuevo con la ayuda de Pedro Diácono. Y ésta es la narración que hemos conservado[14]. Ostenta la marca de las visiones conocidas en Monte Cassino: *La Pasión de Perpetua y Felicidad*, la *Visión de Wetti*, la *Visión de san Fursy* o la *Vida de san Brandan*. Se ha querido ver también en ella influencias musulmanas, pero éstas han tenido que ser muy li-

[14] Texto publicado por Dom Mauro INGUANEZ en *Miscellanea Cassinese*, XI (1932), pp. 83-103, precedido por un estudio de Dom Antonio MIRRA, «La visione di Alberico», *ibid.*, pp. 34-79.

mitadas porque la escatología musulmana reserva el Infierno a los infieles y a los politeístas y no parece conocer el Purgatorio[15].

San Pedro, en compañía de dos ángeles, Emmanuel y Eloi, se aparecieron al joven Alberico arrebatado por los aires por una paloma blanca, y le condujeron hacia los lugares de las penas y del Infierno *(loca poenarum et inferni)* a fin de mostrárselo.

El relato de esta visión parece interminable[16]. No tengo más remedio que resumirlo, pero he querido seguir todo lo cerca que me ha sido posible el texto original para conservar la precisión de las imágenes que han de verterse en nuestro depósito de lo imaginario y preservar la impresión de excursión vagabunda que, a pesar del pilotaje de san Pedro, ofrece el viaje del monje. Esta peregrinación errática permitirá apreciar mejor la ordenación de elementos en cuyo seno va a aparecer muy pronto el Purgatorio.

Alberico empieza por ver un lugar ardiente de bolas de fuego y vapores inflamados en el que se purgan las almas de los niños pequeños muertos durante su primer año. Sus penas son muy ligeras porque no han tenido tiempo de pecar demasiado. La curva de los pecados es en efecto paralela a la de las edades de la vida. Aumenta y acumula las faltas con la juventud y la madurez y luego decrece con la vejez. El tiempo pasado en estos lugares de purgación es proporcional a los pecados, y por tanto a la edad en que murieron los difuntos que sufren tales penas. Los niños de un año permanecen en estos lugares durante siete días, los de dos años catorce días, y así sucesivamente (Alberico no ofrece más precisiones porque la continuación de la progresión proporcional plantearía sin duda delicados problemas).

Luego contempla un valle helado donde son torturados los adúlteros, los incestuosos y otros fornicadores y lujuriosos. Hay a continuación otro valle poblado de arbustos espinosos en los que cuelgan por los pechos de los que succionan serpientes las mujeres que se han negado a amamantar a sus hijos, y donde arden, suspendidas de sus cabellos, las mujeres adúlteras. Hay más adelante una escala de hierro con peldaños de fuego al pie de la cual se encuentra una alberca llena de pez hirviente: en ella suben y bajan los hombres que tuvieron relaciones sexuales con sus mujeres durante los días (domingos y fiestas) en que el acto sexual está prohibido. Más tarde se encuentra con un horno de llamas sulfurosas donde se consumen los amos que trataron a

[15] A propósito de las influencias musulmanas, ver las tesis exageradas de M. ASIN PALACIOS, *La Escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, Madrid, 1919, y *Dante y el Islam*, Madrid, 1929, así como las más moderadas de E. CERULLI, *Il «libro della Scala», e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*, Roma, 1949. Sobre la ausencia del Purgatorio en el Islam ver en concreto E. BLOCHET, «Étude sur l'histoire religieuse de l'Iran», en *Revue de l'histoire des religions*, 20, t. 40, París, 1899, p. 12. Ver también M. ARKOUN, J. LE GOFF, T. FAHD, M. RODINSON, *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, París, 1978, pp. 100-101.

[16] Llena veinte páginas impresas.

sus subordinados no como amos, sino como tiranos, y las mujeres que practicaron el infanticidio y el aborto. Más allá se presenta a su vista un lago de fuego que parece sangre. En él se precipita a los homicidas que han muerto impenitentes, después de haber llevado durante tres años suspendida del cuello la imagen de su víctima. Y en un inmenso estanque vecino, lleno de bronce, estaño, plomo, azufre y resina hirvientes, arden, durante períodos que van de tres a ochenta años, los obispos, patronos y responsables de iglesias que permitieron que desarrollaran en ellas su ministerio sacerdotes perjuros, adúlteros o excomulgados.

Alberico fue conducido luego cerca del Infierno, un pozo tenebroso del que brotaban olores pestilentes, gritos y gemidos. Inmediato al Infierno se yergue un dragón enorme y encadenado cuyas fauces de fuego engullen muchedumbres de almas como si fueran moscas. El espesor de las tinieblas impide distinguir si las almas van a caer en las tinieblas o en el mismo Infierno. Los guías le dicen a Alberico que allí se encuentran Judas, Anás, Caifás, Herodes y los pecadores condenados sin juicio.

En otro valle arden los sacrílegos en un lago de fuego, y los simoníacos en un pozo cuyas llamas ascienden y descienden. En otro horrible lugar, tenebroso y maloliente, lleno de llamas crepitantes, de serpientes, dragones, gritos estridentes y terribles gemidos, se purgan las almas de aquellos que abandonaron el estado eclesiástico o monástico, no hicieron penitencia, cometieron perjurio, adulterio, sacrilegio, falso testimonio y otros «crímenes». Se purgan en proporción de sus pecados, lo mismo que el oro, el plomo, el estaño u otros materiales, como dice san Pablo en la primera epístola a los Corintios.

En un gran lago negro lleno de agua sulfurosa, de serpientes y dragones, unos demonios golpeaban en la boca, el rostro y la cabeza, a una multitud de falsos testigos, usando para ello serpientes. Cerca de allí, dos demonios en forma de perro y de león exhalaban de sus fauces un soplo abrasador que proyectaba sobre torturas de todas suertes las almas que se ponían a su alcance.

Sobreviene entonces un pájaro gigantesco que transporta a un pobre monje viejo sobre sus alas y lo deja caer en las tinieblas del pozo del Infierno donde los demonios se apresuran a rodearlo, pero el pájaro vuelve para arrancárselo.

En ese momento mismo, san Pedro le anuncia a Alberico que le deja con los dos ángeles; éste, muerto de miedo, se ve a su vez atacado por un horrible demonio que trata de llevárselo al Infierno, pero san Pedro vuelve para liberar a Alberico y le proyecta sobre un paraje paradisíaco.

Antes de pasar a la descripción del Paraíso, Alberico nos ofrece aún algunas precisiones sobre lo que ha visto en los lugares de castigo.

Ha visto a los ladrones y a los raptores encadenados desnudos, sin poder incorporarse, con cadenas de fuego atadas a su cuello, a sus ma-

nos y a sus pies. Ha visto un gran río de fuego que brota del Infierno y sobre este río un puente de hierro que se ensanchaba cuando pasaban por él, fácil y rápidamente, las almas de los justos, mientras que en cambio se estrechaba hasta no tener más anchura que la de un hilo cuando pasaban los pecadores que caían al río y allí se quedaban hasta que, purgados y asados como la carne, podían al fin atravesar el puente. San Pedro le revela que este río y este puente están calificados como purgatorios[17].

San Pedro le dice luego a Alberico que un hombre no debe desesperar jamás, cualquiera que sea la gravedad de sus crímenes porque no hay nada que no pueda expiarse mediante la penitencia. Finalmente el apóstol le muestra a Alberico un campo tan vasto que serían precisos tres días y tres noches para atravesarlo y plagado de espinas tan densas que era forzoso caminar sobre ellas. En el campo había un dragón gigantesco montado por un diablo a guisa de caballero que sostenía en la mano una gran serpiente. El diablo perseguía a toda alma que caía en el campo y la golpeaba con su serpiente. Cuando el alma había corrido lo suficiente como para quedar desembarazada de sus pecados, su carrera se volvía más ligera y podía escapar.

Alberico pasa de los lugares purgatorios a otros parajes más sonrientes.

Las almas que se han hecho dignas de alcanzar el *refrigerium* penetran en un campo placentero y lleno de alegría, perfumado por flores de lis y rosas. En medio de este campo se encuentra el Paraíso donde las almas no entrarán sino después del Juicio final, salvo los ángeles y los santos que son acogidos sin juicio en el sexto cielo. El más glorioso de los santos que allí se encuentran es san Benito y los más gloriosos de cuantos se hallan en el campo son los monjes. Los guías de Alberico hacen el elogio de los monjes y describen el programa de vida que han de seguir a fin de merecer la gloria. Deben conservar siempre el amor de Dios y del prójimo, pero su programa es sobre todo negativo: han de soportar las injurias y las persecuciones, resistir a las seducciones diabólicas, trabajar con sus propias manos sin desear la riqueza, resistir a los vicios, vivir siempre en el temor. A continuación san Pedro, después de haber indicado que los tres pecados más peligrosos son la glotonería *(gula)*, la codicia *(cupiditas)* y el orgullo *(superbia)*, hace a Alberico visitar los siete cielos acerca de los cuales le da algunos detalles, más abundantes a propósito del sexto que es la morada de los ángeles, los arcángeles y los santos, y del séptimo donde se encuentra el trono de Dios. La paloma le conduce luego a un lugar ro-

[17] El texto editado (p. 93): *Hoc autem insinuante apostolo, purgatorii nomen habere cognovi.* Yo lo entiendo sobrentendiendo *fluminis:* «Comprendí que llevaba el nombre de [río] purgatorio». En efecto, la rúbrica de este capítulo que, según el editor, se transcribe del manuscrito, dice: *«De flumine purgatorio»* («del río purgatorio»). Como adjetivo o genitivo con referencia a este pasaje figura precisamente *purgatorii (purgatorius)* en el fichero del nuevo glosario de Du Cange, según me ha comunicado amablemente A.-M. Bautier.

deado de una alta muralla por encima de la cual alcanza a ver lo que hay en el interior, pero se le prohíbe como a todo hombre revelar lo que ha visto[18].

Dejemos a un lado en este relato el mosaico de fuentes literarias que lo inspiran y el patriotismo benedictino que lo anima. Su interés para la génesis del Purgatorio es limitado, pero no desdeñable, incluso en sus límites y sus silencios.

Ciertamente la confusión del relato no puede ser mayor y ofrece de la geografía del más allá una imagen aún más confusa. Alberico dista mucho de la concepción de un tercer reino del más allá. Su más allá está enormemente compartimentado y en él se pasa, al arbitrio de san Pedro, de los lugares de las penas a los pozos del Infierno o al Paraíso, e incluso a ciertas regiones terrenas. Pero no deja de ser considerable la importancia de los «lugares penales» de los que cabe escapar finalmente hacia la salvación. Un despiece aproximativo (porque la confusión del relato es enorme) permite reconocer, entre cincuenta «capítulos», no menos de dieciséis consagrados a lo que será el Purgatorio frente a los doce dedicados al Paraíso y lugares circundantes y uno solo al Infierno propiamente dicho.

Con respecto a la «teoría» de los lugares purgatorios, la visión es prácticamente muda o no propone en el mejor de los casos otra cosa que una teología muy tosca. Todos los pecados llevan a tales lugares, y todos pueden expiarse en ellos. Se exalta el papel de la penitencia, pero no está clara la parte que le corresponde a la penitencia terrena y a esta forma de expiación en los lugares de las penas. No se establece ninguna distinción entre pecados graves y ligeros (no existe aún la división entre pecados mortales y veniales) y son los *scelera*, los crímenes, que según san Agustín llevaban en derechura al Infierno, los que aquí se expían preferentemente mediante castigos temporales, aunque de carácter infernal. Finalmente, no hay un paso directo después de la expiación de los lugares penales al Paraíso, sino una antecámara situada en un vestíbulo paradisíaco: el campo de la felicidad.

Sin embargo, la purgación *post mortem* ocupa un puesto importante y, a propósito del río y del puente, Alberico emplea el término *purgatorio* de tal manera que el epíteto parece efectivamente muy próximo al sustantivo, y, si bien en medio de la confusión de un simbolismo numérico, hay una inequívoca tendencia a una contabilidad del más allá y a una relación proporcional entre el pecado cometido en la tierra y el tiempo de su expiación en el otro mundo.

---

[18] Aunque no se mencione la referencia, esta prohibición proviene evidentemente de san Pablo, 2 Cor, 12, 2-4. He aquí el fin del viaje: san Pedro acaba conduciendo a Alberico a través de cincuenta y una provincias terrenas –las provincias del antiguo Imperio romano– en las que le muestra santuarios de santos y *mirabilia* edificantes. El relato concluye con una descripción de san Pedro, diversas consideraciones del apóstol, el retorno del alma de Alberico a su cuerpo, la visión de su madre rogando ante un icono de san Pablo por su curación, y su ingreso en el monasterio de Monte Cassino.

En resumen, se tiene la impresión de que el autor o los autores de esta visión pertenecían a un medio monástico arcaico que, en medio de su cultura tradicional –incluida la antigua noción de *refrigerium*– no era capaz de poner orden en la tendencia en favor de un más allá de la purgación cuya presión se dejaba ya sentir.

Volvemos a tropezarnos con la misma impresión en otro polo geográfico del monaquismo benedictino: la visión irlandesa de Tnugdal[19].

3. *En Irlanda: el más allá sin purgatorio de Tnugdal*

El más allá de Tnugdal –su viaje no contiene ningún episodio terreno– está un poco mejor ordenado que el de Alberico. Lo mismo que el futuro monje de Monte Cassino, Tnugdal empieza por pasar por una serie de lugares donde están siendo atormentadas diversas categorías de pecadores: homicidas, pérfidos, avaros, ladrones, raptores, glotones, fornicadores. Los parajes en que se los castiga son de excepcionales dimensiones: valles profundos, montaña muy elevada, vastísimo lago, mansión inmensa. La montaña alcanzará con Dante una particular fortuna. Las almas se ven allí sometidas a alternancias de calor tórrido y frío glacial. Reinan las tinieblas y el hedor. A estos horrores se añade la presencia de bestias monstruosas. Asentada sobre un lago helado, una de estas bestias devora con sus fauces de fuego a las almas, las digiere y luego las vomita (viejo legado indoeuropeo), y estas almas reencarnadas tienen picos puntiagudos con los que desgarran sus propios cuerpos. Las víctimas de este animal son los fornicadores, y más en particular los fornicadores monásticos. En imágenes a estilo de Piranese, Tnugdal ve cocerce las almas de los glotones, como si fueran panes en un horno inmenso, y las de los que han acumulado pecado tras pecado sufrir en un valle lleno de fraguas estruendosas las operaciones de un herrero torturador llamado Vulcano. De esta manera se subraya, junto a la especificidad de pecados y vicios, la noción de cantidad de pecado y –como un signo de los tiempos en este siglo XII prendado de la justicia– el ángel deja bien en claro ante un Tnugdal aterrorizado que Dios no es por ello menos misericordioso, pero es sobre todo justo: «Aquí, le dice, cada uno sufre en proporción de sus merecimientos de acuerdo con el veredicto de la justicia.»

Viene luego, a lo largo de un profundo precipicio, el descenso al infierno inferior, que se anuncia mediante un horror, un frío, un hedor y unas tinieblas incomparablemente más intensos que cuanto Tnugdal ha experimentado hasta el momento. Contempla una fosa rectangular como una cisterna de la que brota una llama fuliginosa y fétida llena

[19] *Visio Tnugdali*, ed. Albrecht Wagner, Erlangen, 1882. Recuerdo el reciente estudio de Claude CAROZZI citado en la p. 15, n. 9 y p. 158, n. 4.

de demonios y de almas que son como chispas que ascienden, se reducen a nada y vuelven a caer en las profundidades. Llega hasta la misma puerta del Infierno y tiene el privilegio, como un ser vivo que es, de ver lo que los condenados entenebrecidos no pueden ya ver, como no le pueden ver a él. Ve al mismísimo príncipe de las tinieblas, una bestia más inmensa que todas las que ha visto ya.

Luego el hedor y las tinieblas se desvanecen, y Tnugdal y su ángel descubren, al pie de un gran muro, una muchedumbre de hombres y mujeres sumidos en la tristeza bajo la lluvia y el viento. El ángel le explica a Tnugdal que se trata de gentes no malas del todo, que no dejaron de intentar vivir honorablemente, pero que no dispensaron a los pobres sus bienes temporales y deben aguardar algunos años bajo la lluvia a ser conducidos hacia un buen descanso *(requies bona)*. Atravesando el muro por una puerta, Tnugdal y su compañero descubren un hermoso campo, perfumado, lleno de flores, luminoso y apacible, donde se divierte jubilosa una muchedumbre de hombres y mujeres. Se trata de los que no son buenos del todo que han merecido verse arrancados de las torturas del Infierno, pero que no pueden juntarse aún con la cohorte de los santos. En medio del campo se levanta la fuente de juventud cuya agua otorga la vida eterna.

Aquí se sitúa una evocación muy curiosa de reyes irlandeses legendarios —pero considerados evidentemente por Tnugdal como históricos— que, siendo malos, se arrepintieron, o, siendo buenos, cometieron, a pesar de todo, algunas faltas. Están aquí en el curso o al final de su expiación. Exactamente como el patriotismo benedictino inspiraba la visión de Alberico, aquí hace su aparición el «nacionalismo» irlandés. Está también la tradición de la amonestación a los reyes, la utilización política del más allá, que habíamos encontrado anteriormente en la visión de Carlos el Gordo. La existencia de un lugar purgatorio (en este caso el término no se pronuncia) permite una crítica moderada de la monarquía, honrada y reprendida a la vez.

He aquí, por ejemplo, a los reyes Domachus y Conchober, cruelísimos y encarnizados enemigos el uno del otro, convertidos en dulces amigos, que se han arrepentido antes de morir. ¿Será necesariio ver en ello una invocación a la unidad de los clanes irlandeses? He aquí sobre todo al rey Cormachus [Cormack] sentado sobre un trono en una hermosísima mansión de muros de oro y plata, sin puertas ni ventanas y donde se entra como se quiere. Le sirven los pobres y los peregrinos a los que ha distribuido en vida sus bienes. Pero poco tiempo después, la mansión se oscurece, todos sus habitantes se ponen tristes, el rey llora, se levanta y sale. Todas las almas elevan las manos al Cielo y suplican a Dios: «Ten piedad de tu servidor.» He aquí, en efecto, al rey sumergido en el fuego hasta el ombligo y cubierto de un cilicio en la parte alta de su cuerpo. El ángel explica: cada día el rey sufre durante tres horas y descansa durante veintiuna. Sufre hasta el ombligo porque ha sido adúltero, y en lo alto de su cuerpo porque ha hecho ma-

tar a un conde cerca de san Patricio y ha sido perjuro. Todos sus restantes pecados se le han perdonado.

Por fin Tnugdal y el ángel llegan al Paraíso formado por tres parajes rodeados de muros. Un muro de plata cerca la morada de los buenos esposos; un muro de oro, la de los mártires y los castos, los monjes y las monjas, los defensores y constructores de iglesias, y un muro de piedras preciosas la de las vírgenes y los nueve órdenes de ángeles, el santo confesor Ruadan, san Patricio y otros cuatro obispos [¡irlandeses!]. Tras esta visión el alma de Tnugdal retorna a su cuerpo.

Lo que muestra bien a las claras la visión de Tnugdal es que si la geografía del más allá está dividida, mientras que el Infierno propiamente dicho parece ser uno por indivisible, la compartimentación de los lugares purgatorios tiende sin embargo a organizarse de acuerdo con tres principios. El primero es geográfico: la alternancia de lugares contrastados por lo que hace al relieve y a la temperatura. El segundo es moral: la repartición de los que se purifican según los géneros de vicios. Y el tercero es propiamente religioso, por no decir teológico: la clasificación de los hombres en cuatro categorías, los completamente buenos que van inmediatamente después de la muerte al Paraíso, los completamente malos que son enviados inmediatamente después de la muerte y el juicio individual (Tnugdal subraya que los condenados «están ya juzgados») al Infierno, los no del todo buenos y los no malos del todo. Pero Tnugdal no es muy claro a propósito de éstos. De tomarlo al pie de la letra, estas últimas categorías se distinguirían del conjunto de los pecadores torturados en el infierno superior. Respecto de los no malos del todo, Tnugdal no hace ninguna alusión a su paso por los lugares penales y se contenta con hacerles pasar «algunos años» bajo la lluvia y el viento, sufriendo hambre y sed. Por lo que hace a los no del todo buenos, el ángel le dice a Tnugdal que «han sido arrancados a los tormentos del Infierno» pero que no merecen aún hallarse en el verdadero Paraíso.

Mucho más sorprendente resulta, en esta época, la ausencia de la idea (y del término) de *purgación*. Tnugdal ha intentado ordenar con poca fortuna en una visión un conjunto de herencias literarias y teológicas que no ha conseguido unificar. Por una parte, la existencia de dos infiernos, pero no ha sabido precisar la función del infierno superior. Por otra, la teoría agustiniana de las cuatro categorías de seres humanos en relación con el bien y el mal. Como no ha sabido colocarlas en el infierno superior, las ha situado en lugares originales, tendiendo así a una quíntuple regionalización del más allá, que es una de las soluciones esbozadas en el siglo XII para su remodelación. El punto más débil de semejante concepción (me permito hablar en términos de juicio de valor porque creo que la coherencia del sistema del Purgatorio ha sido un elemento importante de su éxito entre los clérigos y las masas de una época «racionalizante») está en que Tnugdal no ha relacionado los lugares de espera (y de expiación más o menos mitigada) de los medianamente

buenos y malos con los parajes del infierno inferior. Un tránsito sucesivo por los unos y *luego* por los otros hubiese dado una solución concreta a las tesis agustinianas. Si Tnugdal no lo ha hecho, ha sido probablemente no sólo poque su concepción del espacio era aún confusa, sino sobre todo porque su concepción del tiempo (inseparable, repito, del espacio) se lo impedía también. A sus ojos, el más allá sigue estando sometido a un tiempo escatológico que sólo puede tener muy débiles semejanzas con el tiempo terreno e histórico. Aquí o allí se insinúan desde luego períodos «de algunos años» en el más allá, pero no existe una verdadera sucesividad ordenada. El tiempo del más allá no está unificado, y menos aún el doble tiempo del hombre acá abajo y en el otro mundo.

4. *Descubrimiento en Irlanda: el «Purgatorio de san Patricio»*

El cuarto viaje imaginario, si bien redactado por un monje –pero un monje cisterciense– aporta en medio de rasgos tradicionales importantes novedades. Una sobre todo: en él se nombra expresamente al *Purgatorio* como uno de los tres lugares del más allá. El opúsculo que tiene en la historia del Purgatorio un puesto esencial porque ha jugado un papel importante, si es que no decisivo, en su éxito, es el célebre *Purgatorio de san Patricio*[20].

[20] El *Purgatorium Sancti Patricii* fue editado dos veces en el siglo XVII, por MESSINGHAM en su *Florilegium Insulae Sanctorum*, 1624, edición reproducida en la *Patrologia Latina*, t. 180, cols. 975-1004 y por el jesuita John COLGAN en su *Triadis thaumaturgae..., acta*, Lovaina, 1647. Nos proporcionan ediciones modernas S. ECKLEBEN, *Die älteste Schilderung von Fegfeuer des heiligen Patricius*, Halle, 1885, ed. Mall, quien al frente del texto editado por Colgan ofrece el texto del manuscrito que puede considerarse como el más próximo al texto original (Ms. E VII 59 de Bamberg, del siglo XIV) y las variantes de un manuscrito del British Museum, Arundel 292 (fines del siglo XIII), *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heiligen Patricius*, en *Romanische Forschungen*, ed. K. Vollmöller, VI, 1891, pp. 139-197, por U. M. VAN DER ZANDEN, *Étude sur le Purgatoire de saint Patrice*, Amsterdam, 1927, que edita el texto de un manuscrito de Utrecht del siglo XV y, en apéndice, una versión corregida del manuscrito Arundel 292, y por Warncke en 1938. He utilizado la edición Mall. El *Purgatorium Sancti Patricii* ha suscitado en sus formas latinas o vulgares (sobre todo francesas e inglesas –dejando a un lado la traducción de María de Francia *L'Espurgatoire saint Patriz*–) numerosos estudios, muchos de los cuales, aunque antiguos, siguen siendo válidos. La mayoría sitúa el texto en la historia de las creencias sobre el más allá desde la Antigüedad y en el folklore. Aunque con frecuencia resulten insuficientemente críticos y hoy día estén superados, estos estudios siguen siendo un modelo de amplio espíritu histórico. Citemos por ejemplo: Th. WRIGHT, *St. Patrick's Purgatory; an essay on the legends of Purgatory, Hell and Paradise, current during the Middle Ages*, Londres, 1844. BARING-GOULD, *Curious Myths of the Middle Ages*, 1884, repr. Leyde, 1975: *S. Patrick's Purgatory*, p. 230-249; G. Ph. KRAPP, *The Legend of St. Patrick's Purgatory, its later literary history*, Baltimore, 1900; Ph. DE FELICE, *L'autre monde. Mythes et légendes: le Purgatoire de saint Patrice*, París, 1906. El estudio considerado como más completo es el de Shame LESLIE, *St. Patrick's Purgatory: A record from History and Literature*, Londres, 1932; pero no es el más interesante. V. y E. TURNER han ofrecido una interpretación antropológica muy sugestiva de la peregrinación al purgatorio de san Patricio en los tiempos modernos –pero que no añade nada a nuestro tema: *Image and Pilgrimage in Christian Culture;* cap. III, *St. Patrick's Purgatory: Religion and Nationalism in an Archaic Pilgrimage*, Oxford, 1978, pp. 104-139.

El autor fue un monje llamado H. (inicial que Mateo Paris en el siglo XIII transformó, sin prueba alguna, en *Henricus*, Henrique), que residía en el tiempo de la redacción en el monasterio cisterciense de Saltrey, en el Huntingdonshire. Fue un abad cisterciense, el de Sartis (hoy Wardon, en el Bedfordshire) quien le pidió que escribiese esta historia. Él la había recibido de otro monje, Gilbert. Éste había sido enviado a Irlanda por el abad del monasterio cisterciense de Luda (hoy Louthpark, en el Huntingdonshire), Gervasio, a fin de buscar allí un emplazamiento adecuado para la fundación de un monasterio. Como Gilbert ignoraba el irlandés, se hizo acompañar, para que le sirviera de intérprete y protector, por el caballero Owein, y éste fue quien le contó la aventura cuyo héroe había sido en el *Purgatorio de san Patricio.*

En el preámbulo de su tratado, recuerda H. de Saltrey, invocando a san Agustín y sobre todo a Gregorio Magno, hasta qué punto los relatos de visiones y revelaciones sobre el más allá pueden resultar provechosos para la edificación de los vivos. Ése es el caso en particular de las diferentes formas de la pena que se llama [pena] purgatoria *(quae purgatoria vocatur)*, mediante la cual, aquellos que, a pesar de haber cometido pecados durante su vida, han seguido siendo justos, se purgan y pueden así llegar a la vida eterna a la que se hallan predestinados. Los castigos guardan proporción con la gravedad de los pecados y con la naturaleza más o menos buena o mala de los pecadores. A semejante escala de los pecados y las penas corresponde un escalonamiento en los lugares de penalidad, en el infierno subterráneo que algunos ven como una prisión de tinieblas. Los lugares de las torturas más grandes están situados en lo más profundo; los de las mayores alegrías en lo alto, las recompensas buenas o malas a medias en el medio (*media autem bona et mala in medio*). Como puede advertirse, H. de Saltrey ha adoptado aquí la repartición en tres categorías (en vez de las cuatro categorías agustinianas), así como la noción de lo intermedio.

Asimismo, en la pena purgatoria las torturas son mayores o menores en función de los propios merecimientos, y las almas que, después de haber pasado por aquella experiencia, reciben de Dios la autorización para regresar a sus cuerpos terrenos exhiben señales parecidas a marcas corporales que son como sus recuerdos, pruebas y advertencias[21].

Cuando san Patricio estaba evangelizando sin gran resultado a los irlandeses recalcitrantes y trataba de convertirlos mediante el fuego del Infierno y la atracción del Paraíso, Jesús le mostró en un lugar desierto una sima *(fossa)* redonda y oscura y le dijo que quien animado de un verdadero espíritu de penitencia pasase un día y una noche en aquel agujero se vería purificado de todos sus pecados y podría con-

[21] En Roma, en la iglesia del Sacro Cuore del Suffragio, hay un pequeño «museo del Purgatorio» en que se conservan una docena de huellas (por lo general quemaduras hechas con la mano, como señal del fuego del Purgatorio) de apariciones de almas del Purgatorio a los vivos. Estos testimonios se escalonan desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XX. Prolongada duración la del sistema del Purgatorio...

templar las torturas de los malvados y las alegrías de los buenos. San Patricio se apresuró a construir una iglesia junto a la sima, instaló allí unos canónigos regulares, e hizo rodear el sitio con un muro y cerrarlo mediante una puerta cuya llave conservaba en su poder el prior del templo. A partir de la época de san Patricio habría habido numerosos penitentes que pasaron por la experiencia del lugar y pusieron por escrito sus relaciones por prescripción del santo. El lugar en cuestión se llamó purgatorio, y, como san Patricio había tenido sus primicias, purgatorio de san Patricio *(sancti Patricii purgatorium)*[22].

Quería la costumbre que los candidatos a la experiencia del *Purgatorio de san Patricio* fueran autorizados para ello por el obispo de la diócesis que debía ante todo esforzarse por disuadirlos. Si no conseguía convencerlos para que renunciasen, les daba una autorización que había de someterse al prior de la iglesia, el cual, a su vez, intentaba persuadirlos para que adoptaran otra penitencia, haciéndoles notar cómo muchos habían perecido en semejante intento. Si fracasaba también, prescribía al candidato pasarse ante todo quince días en oración en el santuario. Al cabo de la quincena, el candidato asistía a una misa durante la cual comulgaba y era exorcizado con agua bendita. Una procesión le conducía entre cánticos hasta el Purgatorio cuya puerta abría el prior sin dejar de recordar la presencia de los demonios y la desaparición de numerosos visitantes anteriores. Si el candidato perseveraba, era bendecido por todos los sacerdotes y entraba haciendo el signo de la cruz. El prior volvía a cerrar la puerta. Al día siguiente, a la misma hora, la procesión regresaba a la sima. Si el penitente salía, retornaba a la iglesia y pasaba otros quince días en oración. Si la puerta permanecía cerrada, se le daba por muerto y la procesión se retiraba. Nos hallamos ante una forma particular de *ordalía*, de juicio de Dios, de un tipo quizá característico de las tradiciones celtas.

H. de Saltrey salta entonces a la época contemporánea *(hils nostris temporibus)* y precisa incluso los años del rey Esteban (1135-1154). En el siglo XIII, Mateo Paris será más preciso aún —sin ofrecer prueba alguna— y situará la aventura del caballero Owein en 1153. El caballero Owein, cargado de pesados pecados que no se nos detallan, y después de haber franqueado las etapas preliminares de la ordalía, penetra con confianza y bizarría en la sima. En el fondo considera su empresa como una aventura caballeresca que afronta intrépidamente solo *(novam igitur miliciam aggresus miles noster, licet solus, intrepidus tamen)*...[23] En

[22] Estos datos concernientes a san Patricio que vivió durante el siglo V son inventados. Las vidas antiguas del santo no dicen nada al respecto. El *Purgatorio de san Patricio* se menciona por primera vez, de acuerdo con el estado actual de la documentación, en la nueva vida del santo escrita por Jocelyn de Furness entre 1180 y 1183. Como el canciller Owein no aparece mencionado en ella, suele tenerse por lo general a este período 1180/1183 como el *terminus a quo* para la datación del *Tractatus* de H. de Saltrey.

[23] Ver Erich KOHLER, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, París, 1974.

medio de una penumbra cada vez más débil, llega a una especie de monasterio habitado por doce personajes vestidos de blanco a la usanza de los monjes. Su jefe le indica las reglas de la prueba que va a sufrir. Va a verse rodeado de demonios que tratarán, o bien de aterrorizarle con la vista de tremendos suplicios, o bien de seducirle mediante falaces palabras. Si cede al temor o a la seducción y desanda el camino, está perdido en cuerpo y alma. Cuando se sienta a punto de desfallecer, habrá de invocar el nombre de Jesús.

Entonces irrumpen los demonios que ya no van a dejarlo hasta el final de su periplo infernal —en medio de espantosas visiones entrevistas en las tinieblas atravesadas únicamente por las llamas de los suplicios, en medio de hedores nauseabundos y de clamores estridentes—. De cada una de las pruebas que habrá de sufrir, saldrá victorioso invocando el nombre de Jesús, y después de cada una de ellas, se negará a abandonar la empresa y retroceder. Pasaré, por tanto, por alto esta manera de desenlazarse cada episodio. Los diablos empiezan por encender en la sala de la mansión de partida una hoguera destinada a él y a la que intentan arrojarlo. Después de haber atravesado una región desierta y tenebrosa donde soplaba un viento afilado como una espada y cortante como una navaja de afeitar, llega a un campo de dimensiones infinitas en cuyo suelo yacen hombres y mujeres, fijados a él mediante clavos ardientes que traspasan sus manos y sus pies. Pasa luego a un segundo campo en el que gentes de toda edad, sexo y condición, tumbados sobre la espalda o el vientre, son presa de dragones, serpientes y sapos de fuego, y más adelante a un tercero donde hombres y mujeres atravesados de clavos ardientes plantados en todos sus miembros se ven azotados por demonios, y por fin a un cuarto, auténtico campo de los más diversos suplicios, donde unos se hallan suspendidos de garfios de hierro fijados a sus ojos, orejas, cuello, manos, senos o sexos, mientras otros son víctimas de una cocina infernal, en el horno, la sartén o el asador, etc. Viene después una enorme rueda de fuego a la que están enganchados unos hombres que giran a toda velocidad en medio de las llamas. Y le sigue una inmensa casa de baños donde una muchedumbre de hombres, mujeres, niños y ancianos, están sumergidos en cubas llenas de metales en ebullición, los unos sumergidos del todo, los otros hasta las cejas, los labios, el cuello, el pecho, el ombligo o las rodillas, algunos con sólo un pie o una mano dentro. Owein llega más tarde a una montaña entre cuyos abruptos taludes corre un río de fuego. Sobre la cima de la montaña, donde hay toda una multitud, sopla un viento violento y glacial que hace caer al río a las gentes que, mientras tratan de escapar escalando la montaña, se ven rechazadas por demonios provistos de garfios de hierro.

Hay en fin una llama horriblemente pestilente y negra que brota de un pozo y de él emergen y en él vuelven a caer como chispas una multitud de almas. Los demonios que le acompañan le informan: «Ésta es la puerta del Infierno, la entrada de la gehenna, el ancho camino que

conduce a la muerte, de donde el que entra en él no vuelve a salir, porque en el Infierno no hay redención. Es el fuego eterno preparado para el diablo y sus cómplices, a cuyo número tú no puedes negar que perteneces.» Al sentirse a punto de ser engullido por el pozo, Owein pronuncia de nuevo el nombre de Dios y se encuentra lejos del pozo, ante un anchísimo río de fuego sobre el que se extiende un puente que parecía *infranqueable porque era tan alto que no era posible escaparse* del vértigo, tan estrecho que era imposible poner el pie en él y tan deslizante que no había manera de sostenerse encima. Debajo, en el río, aguardaban los demonios, provistos de garfios de hierro. Owein invoca una vez más el nombre de Jesús y avanza sobre el puente. A medida que avanza por él, el puente se vuelve más estable y más ancho, y cuando se halla por la mitad deja de ver el río a derecha e izquierda. Escapa a un último intento de los furiosos demonios y, al descender del puente, se encuentra ante un muro altísimo y magnífico cuyas puertas son de oro puro realzado de piedras preciosas y que expanden un aroma delicioso. Entra y se encuentra ante una ciudad maravillosa.

Dos personajes que parecen arzobispos y conducen una procesión se dirigen a Owein y le dicen: «Vamos a explicarte el sentido *(rationem)* de lo que has visto.»

«Aquí, continúan, está el Paraíso terrenal[24]. Hemos llegado aquí porque hemos expiado nuestros pecados –ya que no habíamos concluido nuestra penitencia en la tierra antes de morir– en medio de las torturas que has visto y en las que hemos permanecido más o menos tiempo según la cantidad de nuestras faltas. Todos aquellos que tú has visto en los diversos lugares penales, con la excepción de los que se encuentran bajo la boca del Infierno, llegan, después de su purgación, al descanso en el que estamos ya nosotros y, finalmente, se salvarán. Los que así son torturados no pueden saber durante cuánto tiempo permanecerán en los lugares penales, porque sus pruebas pueden aligerarse o abreviarse mediante misas, salmos, plegarias y limosnas hechas por ellos. De la misma manera, nosotros, que nos beneficiamos de este descanso y esta alegría pero que no nos hemos hecho aún dignos de subir al cielo, no vamos a quedarnos tampoco aquí indefinidamente; cada día algunos de nosotros pasan del Paraíso terrenal al Paraíso celeste.» Y habiéndole hecho ascender sobre una montaña, le mostraron la puerta de este Paraíso. Una lengua de fuego descendió del él y les llenó de una sensación deliciosa. Pero los «arzobispos» hicieron volver a Owein a la realidad: «Has visto una parte de lo que querías ver: el descanso de los bienaventurados y las torturas de los pecadores. Ahora es preciso que regreses por el mismo camino por donde has venido. Si de ahora en adelante vives rectamente en el si-

[24] Prosigo relatando la historia en forma abreviada. El texto entre comillas no es la traducción íntegra del discurso de los dos «arzobispos».

glo, estate seguro que vendrás a reunirte con nosotros después de tu muerte, pero si vives mal, ya has visto las torturas que te aguardan. Durante tu regreso no tienes ya nada que temer de los demonios porque no se atreverán a atacarte, ni de los suplicios porque no podrán alcanzarte.» El caballero reemprendió llorando el camino de regreso y volvió a encontrar al final a los doce personajes del comienzo que le felicitaron y le anunciaron que estaba ya purgado de sus pecados. Salió del *Purgatorio de san Patricio* cuando el prior abrió de nuevo la puerta y cumplió su segunda quincena de oraciones en el santuario. Luego, Owein se armará como cruzado y partirá en peregrinación a Jerusalén. A su regreso, irá en busca del rey su señor y le pedirá que le designe la orden religiosa cerca de la cual pueda vivir. Es el momento de la misión de Gilbert de Luda; el rey invitará a Owein a servir de intérprete al monje. El caballero, entusiasmado, aceptará «porque en el otro mundo no he visto ninguna orden tan gloriosa como la cisterciense». Construirán una abadía, pero Owein no querrá hacerse monje ni converso, y se contentará con ser el sirviente de Gilbert.

En toda esta historia, lo más importante para nosotros no es precisamente la imaginería del más allá –por más que ésta no haya dejado de tener una gran intervención en su éxito–. Se limita a recoger la mayor parte de los elementos tradicionales a partir del *Apocalipsis* de Pablo y anuncia los de visiones ulteriores –de la *Divina Comedia* en particular–. Pero es más una imaginería infernal que específicamente del Purgatorio. Además, ciertos temas apenas si aparecen, y su ausencia en este caso influirá sin duda sobre su casi desaparición posterior. Por ejemplo, el fuego ha expulsado prácticamente al frío. La pareja de lo abrasador y lo glacial era un elemento típico de la imaginería del más allá penal.

En la visión de Drythelm, el visitante del más allá llega a un enorme y profundo valle cuya ladera izquierda arde con un fuego terrible mientras que la derecha está batida por una tremenda tempestad de nieve. De la misma manera, Tnugdal encuentra en uno de los lugares que preceden al infierno inferior «una gran montaña recorrida por un estrecho camino, uno de cuyos lados es de fuego pestilente, sulfuroso y humeante, mientras que el otro es de hielo azotado por el viento».

En el sermón atribuido a san Bernardo, se dice que «los que están en el Purgatorio, aguardando allí su redención, tienen que ser atormentados, bien por el calor del fuego, bien por el rigor del frío...»

Pero la significación del frío como castigo había dejado de ser bien entendida desde hacía mucho tiempo. Había quedado más o menos oscurecida por la idea de un *refrigerium* bienhechor.

En la *Visión del emperador Carlos el Gordo*, el imperial vidente, transportado a un más allá infernal, oye que le dice su padre, metido hasta el muslo en un estanque de agua hirviente: «No temas, yo sé que tu alma volverá a su cuerpo. Si Dios te ha permitido venir aquí, ha sido para que veas a causa de qué pecados estoy sufriendo tales tormentos, lo mismo que todos esos que has visto también. Durante un día, en

efecto, estoy en este estanque de agua hirviente, y al siguiente me transportan a otro de agua muy fresca...» En este texto, la significación original de cuyo rito ha perdido el autor, el tránsito por el agua fría se nos presenta como una gracia que el emperador debe a la intercesión de san Pedro y san Remigio.

En el *Purgatorio de san Patricio* ya no se menciona el frío más que a propósito del viento glacial que sopla sobre la cima de la montaña situada en la extremidad del Purgatorio. El fuego que durante el siglo XII había representado el mismo lugar de la purgación ha acabado por eliminar el frío. El nacimiento del Purgatorio da el tiro de gracia al *refrigerium* y anuncia la desaparición del seno de Abraham[25].

El éxito del *Purgatorio de san Patricio* fue inmediato y considerable. Shane Leslie ha escrito que el tratado fue «uno de los *best sellers* de la Edad Media». La fecha de su composición no es segura. Se la sitúa de ordinario alrededor de 1190 porque su traducción al francés por la famosa poetisa María de Francia no parece que pudiera ser posterior al último decenio del siglo XII. Por otra parte, San Malaquías, citado en el *Tractatus* como santo, fue canonizado en 1190. Pero no faltan eruditos que retrasan hasta 1210 la fecha de su redacción[26]. Aunque he tratado de localizar cronológicamente de la manera más precisa posible la aparición del término *purgatorium* así como la evolución decisiva en la representación del más allá que semejante aparición significa, no me parece demasiado importante para el propósito de esta investigación fechar en 1210 mejor que en 1190 el *Purgatorio de san Patricio*. Lo esencial está en que el nuevo lugar del más allá se materializa en dos tiempos, el primero en la literatura teológico-espiritual bajo el impulso de los maestros parisinos y del medio cisterciense entre 1170 y 1180, y el segundo en la literatura visionaria entre 1180 y 1215. En efecto, la Vida de san Patricio de Jocelyn de Furness escrita entre 1180 y 1183 habla de un *purgatorio de san Patricio*, pero lo sitúa sobre el monte Cruachan Aigle, en Connaugh[27]. Los auténticos acontecimientos de la his-

---

[25] Por cierto que estas imágenes del más allá se encuentran también en los actuales descendientes de los mayas, los lacandones del sur de México: «El «sabio» Tchank'in Maasch... era inagotable en sus relatos sobre este reino de la sombra donde corren juntos torrentes glaciales y ríos de fuego...» (J. SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils*, París, 1967, p. 52).

[26] F. W. LOCKE, «A new date for the composition of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*» en *Speculum*, 1965, pp. 641-646 rechaza la fecha tradicional en torno a 1189 y acerca al período de 1208-1215 la composición del *Tractatus*. Esto exige que la fecha del *Espurgatoire Saint Patriz* se retrase también una veintena de años. Richard BAUM («Recherches sur les oeuvres attribuées a Marie de France», en *Annales Universitatis Saraviensis*, 9, Heidelberg, 1968) ha sostenido recientemente no sólo que el *Espurgatoire* es posterior al último decenio del siglo XII, sino incluso que no es obra de María de Francia. Como se verá más adelante, ni la *Topographia Hibernica* de Giraldo de Cambria ni la *Vida de San Patricio* de Jocelyn de Furness aportan ningún argumento decisivo para la datación del *Tractatus*.

[27] La *Vida de san Patricio*, de Jocelyn de Furness, se editó en el siglo XVII en las mismas colecciones que el *Purgatorium* de H. de Saltrey por Messingham (*Florilegium insulae sanctorum*... París, 1624, pp. 1-85) y por Colgan: *Triadis thaumaturgae*..., Lovaina, 1647: el pasaje referente al Purgatorio sobre el monte Cruachan Aigle se encuentra en la p. 1027). Se recogió en las *Acta Sanctorum*, 17 de marzo, t. II, pp. 540-580.

toria de las creencias, las mentalidades y la sensibilidad, pocas veces pueden datarse al día o al año. El nacimiento del Purgatorio es un fenómeno de la transición del siglo XII al XIII.

En cambio es muy importante la existencia alrededor de 1200 de una descripción del *Purgatorio* expresamente nombrado a partir de una abertura perteneciente a la geografía terrestre. La redacción del tratado de H. de Saltrey debe de ser más o menos contemporánea de la aparición de la leyenda y de la creación de una peregrinación. El *Purgatorio de san Patricio* –sin mención de la historia del caballero Owein– reaparece en la *Topografía* irlandesa (*Topographia Hibernica*) de Giraud el Galés o de Cambria (Giraldus Cambrensis) cuya primera edición data de 1188, aunque no hay ninguna referencia a él en el manuscrito más antiguo, sino sólo en una anotación marginal de un manuscrito de la *Topografía* de la primera mitad del siglo XIII. Giraud el Galés había realizado su viaje a Irlanda en 1185-1186. En el capítulo V de la segunda parte de la *Topographia Hibernica* describe un lago en el Ulster donde hay una isla dividida en dos partes. Una de ellas es bella y agradable, hay en ella una iglesia, y está muy bien considerada a causa de la frecuente presencia de santos. La otra parte, salvaje y horrible, está abandonada a los demonios. Hay nueve simas en su suelo. Si uno se atreve a pasar la noche en una de ellas, se convierte en presa de los espíritus malignos y se pasa toda la noche en medio de horribles suplicios de todo género y de un fuego inenarrable, y a la mañana siguiente le encuentran a uno casi exánime. Se dice que, si por hacer penitencia, se experimentan una vez tales suplicios, se podrá escapar, después de la muerte, a las penas infernales, salvo que, mientras tanto, se hayan cometido gravísimos pecados[28].

La isla, Station Island, se encuentra en el Lough Derg (el lago Rojo), en el condado de Donegal, que forma parte del Eire, muy cerca de la frontera de la Irlanda británica del Norte. El *Purgatorio de san Patricio* parece haber sido allí el objeto de una peregrinación desde finales del siglo XII. El papa Alejandro VI lo condenó en 1497, pero la capilla y la peregrinación resurgieron en el siglo XVI y lograron sobrevivir a nuevas destrucciones y prohibiciones en 1632, 1704 y 1727. La peregrinación adquirió una forma particularmente viva después de 1790 y se edificó una gran capilla. Una nueva y vasta iglesia dedicada a san Patricio se concluyó en 1931 y una peregrinación sigue atrayen-

[28] GIRALDUS CAMBRENSIS, *Opera*, t. V, ed. J. F. Dimock, Londres, 1867 (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*) pp. 82-83. Inmediatamente después de este pasaje se añadió en el manuscrito de la primera mitad del siglo XIII: «Este lugar es denominado por los habitantes Purgatorio de san Patricio» y se cuenta cómo obtuvo san Patricio su creación. Cf. C. M. Van der Zanden. Un capítulo interesante de la *Topographia Hibernica* y el *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, en *Neophilologus*, 1927. Giraud el Galés parece haber redactado su *Topographia* con ocasión de una peregrinación penitencial –con indudables aspectos de ordalía– que fue transferida de la mayor isla de los santos (Saints' Island) al noroeste del Lough Derg en la pequeña isla de Station Island, y de ahí la síntesis en una sola isla compartida entre los demonios y los santos.

do cada año a cerca de 15.000 peregrinos entre el primero de junio y el 15 de agosto[29].

Pero a finales del siglo XII el *Purgatorium Sancti Patricii*, a pesar de sus lazos con el cristianismo irlandés y el culto del propio san Patricio, no tenía sin duda la coloración nacionalista católica e irlandesa que habría de adquirir en la época moderna y contemporánea. Parece evidente que son los regulares ingleses quienes han lanzado la peregrinación y la controlan.

Después de la traducción de María de Francia[30], hubo numerosas redacciones del *Purgatorio* de H. de Saltrey en latín y no pocas traducciones en lengua vulgar, concretamente en francés e inglés[31]. La ver-

[29] Aparte el estudio tan interesante de V. y E. Turner citado al final de la nota 20 de este capítulo, no hay más que trabajos mediocres o sumarios en torno a la peregrinación. Cf. John SEYMOUR, *St. Patrick's Purgatory. A Mediaeval Pilgrimage in Ireland,* Dundald (1918), J. RYAN, *New Catholic Encyclopedia*, vol. XI, 1967, p. 1039. Philippe DE FELICE (cuyo capítulo IV en su libro *L'Aumonde. Mythes et Légendes. Le purgatoire de saint Patrice,* París, 1906, titulado «Histoire du Sanctuaire du Lough Derg» no carece de interés y concluye con esta sensata observación: «La persistencia a través de los siglos del Purgatorio de san Patricio es un hecho preciso, indiscutible, cuya importancia debería hacérseles notar a los sociólogos»); cuenta (p. 9 y s.) cómo en 1905 pudo a duras penas alcanzar el Lough Derg y la isla del Purgatorio. En 1913 el cardenal Logue, primado de Irlanda, declaró después de una visita a Station Island: «Creo que toda persona que haya cumplido aquí en el Lough Derg la peregrinación tradicional, los ejercicios penitenciales, el ayuno y las oraciones enriquecidos con tantas indulgencias, y luego muera en seguida, tendrá muy poco que sufrir en el otro mundo» (citado por V. y E. Turner, p. 133). Anne Lombard-Jourdan, que visitó el Lough Derg y el Purgatorio de san Patricio en 1972, ha tenido la amabilidad de comunicarme el programa oficial con la supervisión del obispo local, el obispo de Clogher. Desde la Edad Media la duración de la penitencia se redujo de 15 a 9 días, que es lo que duran las novenas, algo más normal para la Iglesia. En la época moderna se ha reducido aún más, a sólo tres días, y ésa es hoy la regla; pero lo esencial de la peregrinación sigue siendo una prueba de veinticuatro horas. El programa de 1970 dice que «la vigilia *(the Vigil)* es el principal ejercicio espiritual de la peregrinación y significa que uno ha de privarse de sueño, de forma completa y continua durante veinticuatro horas». ¡Hermosa continuidad de las creencias y las prácticas! Ver ilustr. 4.

[30] *El Espurgatoire Saint Patriz* de DE MARIA DE FRANCIA fue publicado por Thomas Atkinson Jenkins, Filadelfia, 1894. Ver L. FOULET, «Marie de France et la Légende du Purgatorire de saint Patrice», en *Romanische Forschungen,* XXII, 1908, pp. 599-627.

[31] Paul Meyer indicaba siete versiones francesas en verso del *Purgatorio de san Patricio* (*Histoire littéraire de France,* t. XXXIII, pp. 371-372 y *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. XXXIV, París 1891): 1) la de María de Francia, 2 a 5) cuatro versiones anónimas del siglo XIII, 6) versión de Béroul, y 7) versión de Geoffroy de París introducida por el IV libro de la *Bible des septs états du diable.* Una de ellas fue publicada por Johan VISING, *Le Purgatoire de saint Patrice des manuscrits Harléien 273 et Fonds français 2198,* Göteborg, 1916. El sustantivo *purgatoire* aparece empleado en varias ocasiones. Por ejemplo:

> Par la grant hounte qu'il aveit
> Dist qe mout bonnement irreit
> En *purgatoire,* qe assez
> Peust espener ses pechiez (v. 91-94)
> [...]
> Com celui qe ne velt lesser
> En *purgatoire* de entrer (v. 101-102).

sión latina fue recogida por Roger de Weondover en sus *Flores Historiarum*, redactadas antes de 1231. Mateo Paris, continuador de Roger, repite palabra por palabra la historia en su *Chronica maiora*. Tuviera o no conocimiento del tratado de H. de Saltrey, un gran difusor del *Purgatorio*, el cisterciense alemán César de Heisterbach escribió en su *Dialogus miraculorum* (XII, 38)): «Quien dude del Purgatorio que vaya a Irlanda y penetre en el Purgatorio de Patricio, luego no dudará ya más de las penas del Purgatorio». Cinco de los autores de historias edificantes más influyentes del siglo XIII utilizaron el *Purgatorium Sancti Patricii*, Santiago de Vitry en su *Historia orientalis* (cap. XCII), y los dominicos Vicente de Beauvais en su *Speculum historiale* (Libro XX, caps. XXIII-XXIV), Esteban de Bourbon en su *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (ver más adelante), Humberto de Romans en el *De dono timoris* y Santiago de Vorágine (Jacopo de Varazze) en su célebre *Leyenda dorada*, donde declara: «Y san Patricio supo, por revelación, que aquel pozo conducía a un purgatorio, y que los que quisieran descender a él, expiarían allí sus pecados y se verían dispensados de todo Purgatorio después de su muerte»[32]. También Gossouin de Metz habla de él en su *Imagen del mundo*, obra que conoció dos redacciones en verso en 1245 y 1248 y una redacción en prosa en 1246[33]. He aquí un extracto de una de estas versiones:

Hay en Irlanda un lago
Que arde noche y día como fuego,
Llamado el Purgatorio
De san Patricio, y todavía ahora
Si acude a él alguno

Hay también numerosas versiones francesas en prosa. Una de ellas fue publicada por Prosper TARBÉ, *Le Purgatoire de saint Patrice. Légende du XIIIe siècle publiée d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Reims*, Reims, 1842. Las versiones inglesas más antiguas (siglo XIII) fueron publicadas por HORTSMANN en *Alten Englische Legenden*, Paderborn, 1875, pp. 149-211; KOELBING en *Englische Studien*, I, pp. 98-121, Breslau, 1876, y L. T. SMITH, *Englische Studien*, IX, pp. 3-12, Breslau, 1886.

Una edición en occitano de comienzos del siglo XV fue publicada por A. JEANROY y A. VIGNAUX, *Raimon de Perelhos. Voyage au purgatoire de saint Patrice*, Toulouse, 1903 (textos languedocianos del siglo XV). Esta misma edición contiene a su vez versiones occitanas de la visión de Tindal (Tnugdal) y de la visión de san Pablo que se atribuye el propio Raimon de Perelhos, igual que el viaje al Purgatorio de san Patricio. El conjunto de estos textos procede del manuscrito 894 de la Biblioteca municipal de Toulouse, lo que demuestra una vez más el gusto del siglo XV por las visiones del más allá y el Purgatorio. Este pequeño corpus contiene la transformación de la visión de Tindal (Tnugdal) en visión del Purgatorio. Su título dice así (f. 48): *Ayssi commensa lo libre de Tindal Tractan de las penas de purgatorj*. Sobre la fortuna del Purgatorio de san Patricio en España ver J. PÉREZ DE MONTALBÁN, *Vida y Purgatorio de San Patricio*, ed. M.ª G. Profeti, Pisa, 1972.

[32] *Légende dorée*, trad. francesa, T. de Wyzewa, París, 1920, p. 182. Sobre Étienne de Bourbon y Humbert de Romans, ver L. FRATI, «Il Purgatorio di S. Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto de Romans», en *Giornale storico della letteratura italiana*, 8 (1886), pp. 140-179.

[33] La redacción en prosa de Gossouin de Metz fue editada por O.H. PRIOR, *L'image du monde de maître Gossouin. Rédaction en prose*, Lausana-París, 1913.

Que no se halle de verdad arrepentido,
Es en seguida arrebatado y perdido
Sin que se sepa lo que de él ha sido
Pero si se confiesa y se arrepiente,
Habrá de sufrir muchos tormentos
Y purgarse de sus pecados
Cuantos más tenga más habrá de sufrir.
Aquel que retorna de este lugar
No vuelve a complacerse más
En este siglo, ya nunca más
Volverá a reír sino que vivirá lloroso
Y gimiendo por los males que hay
Y los pecados que los hombres cometen[34].

El docto san Buenaventura lo había leído en el original o en algún resumen, y habla de él en su comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo[35]. Froissard le preguntaba a un noble inglés, Sir William Lisle, que había hecho en 1394 un viaje a Irlanda, si había visitado el *Purgatorio de san Patricio.* Éste le respondió afirmativamente y llegó a decirle que había pasado la noche con un compañero en la famosa sima que él llamaba bodega. Durmieron, tuvieron visiones en sueños y Sir William estaba persuadido de que «todo ello no era más que algo fantasmal»[36]. Rara incredulidad para su época.

Dante manejó con asiduidad el tratado de H. de Saltrey. El renombre de éste no se extingue con la época que comunmente llamamos Edad Media. Rabelais y Ariosto hacen alusión al mismo. Shakespeare considera que esta historia les sigue resultando familiar a los espectadores de Hamlet[37] y Calderón escribe una pieza teatral sobre el

[34] Este extracto de la *Image du monde* de Gossouin de Metz es la versión ligeramente modernizada del texto ofrecido por el conde de DOUHET en el *Dictionnaire des légendes du christianisme,* ed. Migne, 1855, col. 950-1035.

[35] Ed. de Quaracchi, t. IV, p. 526. El gran maestro franciscano dice que la *leyenda 1de que el Purgatorio se encontraba en aquellos lugares (había nacido de él (ex quo* fabulose *ortum est, quod ini esset purgatorium).*

[36] FROISSART, ed. Kervyn de Lettenhove, *Chroniques,* t. XV, Bruselas, 1871, pp. 145-146.

[37] SHAKESPEARE, *Hamlet.* Cuando el fantasma de su padre se le aparece a Hamlet (acto I, escena V), le revela que se halla condenado por un tiempo determinado a errar de noche y ayunar de día en medio de las llamas hasta que sus pecados queden abrasados y purgados (y dirá más tarde que su muerte a manos de su hermano fue tanto más odiosa cuanto que no le había dejado tiempo para confesarse y hacer penitencia antes de morir).

I am thy father's spirit
Doom'd for a certain term to walk the night
And, for the day, confin'd to fast in fires,
Till the fould crimes, done in my days of nature,
Are burnt and purg'd away.

Una vez que ha desaparecido, Hamlet, sin revelar a Horacio ni a Marcelo lo que le ha dicho el fantasma, invoca a san Patricio:

HORACIO. – There's no offense, my lord.

HAMLET. – Yes, by Saint Patrick, but there is, Horatio, And much offense, too. Touching this vision It is an honest ghost.

tema[38]. La boga del *Purgatorio de san Patricio* tanto en la literatura culta como en la popular durará por lo menos hasta el siglo XVIII[39].

Pero lo esencial tanto en el culto como en el tratado literario es que en adelante va a haber bajo su nombre una descripción de este nuevo lugar del más allá, el Purgatorio, y que, a pesar de la antecámara del Paraíso visitada por Owein, en el *Tractatus* hay tres lugares correspondientes al más allá: junto al Infierno y el Paraíso en el que Owein no llegó a entrar, está el Purgatorio atravesado a lo largo y a lo ancho y ampliamente descrito por el valiente caballero-penitente. Y esta geografía ultraterrena se inserta en la terrestre, no mediante una inhábil yuxtaposición como lo había dado a entender Alberico de Settefrati, sino gracias a la precisa localización terrenal de una boca del Purgatorio. ¿Qué cosa podía haber más conforme con las creencias y la mentalidad de aquel tiempo en que la cartografía balbuciente localizaba el Paraíso (a decir verdad el terrenal) en continuidad con el mundo de los vivos? Los vivientes admitidos a visitar el Purgatorio necesitan, a medida que se desarrolla el proceso de espacialización del mismo, enontrar sus bocas, ofrecer vías de comunicación con la tierra. Bocas que durante mucho tiempo se ven más o menos confundidas con las del Infierno, y en este punto se impuso la imagen del *pozo*. La topografía de las bocas del Purgatorio se aferrará en cambio a las grutas y a las cavernas. El gran éxito del *Purgatorio de san Patricio*, situado en una caverna de una isla irlandesa, vendrá a reforzar la imagen del pozo del Purgatorio. Un signo notable de semejante éxito está en el nombre tradicional de *Pozo de san Patricio* dado a una obra de arte excepcional, el pozo de san Patricio construido en el siglo XVI en Orvieto.

¿Iba el cristianismo angloirlandés a imponer sin ninguna concurrencia a la cristiandad *su* Purgatorio? Al otro extremo de la cristiandad, en la Italia meridional, sobre las orillas no del Atlántico sino del Mediterráneo, tendía también a afirmarse otro Purgatorio esbozado desde hacía mucho tiempo: en Sicilia.

LA TENTATIVA SICILIANA

Junto al repertorio angloirlandés de los viajes al Purgatorio que, según nuestros datos, se inicia con Beda a comienzos del siglo VIII, el siciliano de las aproximaciones al mundo de ultratumba se extiende sobre más siglos aún, desde el siglo VII hasta el XIII. Como ya vimos, sus inicios están en aquella visión de una eremita recogida por un monje

38 CALDERÓN, *El purgatorio de san Patricio*. La primera edición es de 1636.

39 El conde de DOUHET, en su interesantísimo artículo «Saint Patrice, son purgatoire et son voyage», del *Dictionnaire des légendes du christianisme*, ed. Migne, París, 1855, col. 950- 1035, publicó una versión muy apreciada todavía del siglo XVIII. Escribe (col. 951): «Escogemos, entre millares, una versión reciente, todavía popular durante el último siglo, y que conserva de manera muy completa las intenciones de la Edad Media».

cluniacense en las islas Lípari y contada por Jotsualdo y luego por Pedro Damiano, en sus vidas de san Odilon, abad de Cluny (994-1049). Se escuchaba salir del cráter de una montaña las lamentaciones de los muertos que estaban allí purgando sus pecados[40].

Un siglo más tarde, el sermón XXI de Julián de Vézelay sobre el Juicio final presenta en relación con nuestra investigación un doble interés. En primer lugar es un testimonio absolutamente extraordinario en torno a una determinada sensibilidad ante la muerte. Ciertamente hallamos en él la doble inspiración de la tradición antigua del abandono ineludible de los placeres terrenos y de la tradición monástica del desprendimiento de las cosas de acá abajo. Pero resuena también el eco de una delectación ante la estancia en este mundo surgida entre las clases dominantes de la época que se hallaban ya entregadas al lujo de las propiedades rurales, de las mansiones suntuosas, del vestido y la peletería, los objetos de arte y los caballos, así como de un disfrute de la realidad del cuerpo, que constituyen el signo de un nuevo estado de espíritu, de una psicología de valoración de lo mundano que proporciona un marco explicativo al creciente interés por una larga supervivencia de la vida terrena y en consecuencia una interrogación agudizada sobre el período intermedio entre la muerte individual y el fin del mundo.

Tres cosas me aterrorizan, declara Julián de Vézelay, y basta su evocación para que todo mi ser interior tiemble de pavor: la muerte, el Infierno y el Juicio futuro.

De manera que siento espanto por la muerte que se aproxima, que me hará pasar, después de haberme hecho salir de mi cuerpo, de esta luz común a todos y tan grata, a no sé qué región reservada a los espíritus fieles... Después de mí, la historia humana seguirá desenvolviéndose sin mí...

Adiós, tierra acogedora *(hospital)* en la que durante tanto tiempo me he fatigado por futilidades, en la que he habitado una casa de barro, y de la que salgo a la fuerza *(invitus)* aunque sea de barro... Y sin embargo... sólo partiré a la fuerza y si me expulsan violentamente. La pálida muerte irrumpirá en mi reducto y me arrastrará a pesar de mi resistencia hasta la puerta...

Al mismo tiempo que el mundo, se abandona cuanto es del mundo. En ese triste día se abandona la gloria del mundo: adiós los honores, las riquezas, las propiedades, las amplias y encantadoras praderas, los pavimentos de mármol y los techos pintados de las ca-

[40] Jotsuald (aparecen también otras ortografías como Jotsald, Jotsaud o Jotswald), *Vita Odilonis* en *Patrologia Latina,* t. 142, col. 926-927. Pedro Damiano, *Vita Odilonis,* también en *PL,* t. 144, col. 935-937. Ver *supra,* pp. 171-173.

A propósito de las creencias populares vinculadas a los volcanes de las islas Lípari y al culto de san Bartolomé cuyas reliquias aparecieron en Lípari hacia 580 y de san Calogero, eremita siciliano que vivió un cierto tiempo en las islas Lípari y que aparece en algunas odas del monje de Sergio en el siglo IX (fue luego canonizado a fines del siglo XVI), ver G. Cozza Luzi, «Le eruzioni di Lípari e del Vesuvio nell'anno 787», en *Nuovo Giornale Arcadico,* ter. III, Milán, 1890, y G. Iacolino, «Quando le Eolie diventarono colonie dell'Inferno. Calogero un uomo solo contro mille diavoli» en *Arcipelago,* año II, n.º 4, Lípari, 1977. Bernabo Brea prepara un estudio sobre estas tradiciones desde la Antigüedad hasta nuestros días.

sas lujosas. ¡Y qué decir de los tejidos y las pieles de marta, de las capas multicolores, de las copas de plata y los finos caballos relinchantes sobre los que alardeaba orgullosamente el rico que con ellos se engañaba! Pero todo esto todavía es poco: hay que dejar una esposa tan dulce de mirar, hay que abandonar unos hijos, y dejar tras de sí el propio cuerpo que uno estaría de buena gana dispuesto a rescatar a cualquier precio con tal de librarle de semejante secuestro...[41].

El otro motivo de interés del sermón de Julián de Vézelay es la nueva mención de Sicilia como lugar terrestre de acceso al más allá. He aquí una primera evocación de los que arden en el fuego eterno y de los que hacen penitencia en el fuego purgatorio.

Para no decir nada en efecto de aquellos que la gehenna hace arder, y a los que se llama «ethnicos» por el término *Et*[h]*na*, a causa del fuego eterno, y para los que no hay en adelante descanso alguno; aparte, pues, des éstos... hay otros que conocen ciertamente, después de la muerte de su cuerpo, trabajos muy penosos y prolongados. Mientras vivían rehusaron «hacer frutos dignos de penitencia» (Lc, 2, 8); en cambio, en el momento de la muerte, se confesaron y tuvieron sentimientos de penitencia; por ello, por decisión del Sacerdote, «en quien el Padre ha depositado todo juicio» (Jn, 5, 22), podrán cumplir en el fuego purgatorio la satisfacción penitencial que descuidaron acá abajo. Ese fuego que consume «la leña, el heno y la paja acumuladas sobre el fundamento de la fe» abrasa a los que purga; «pero ellos se salvarán a pesar de todo como a través del fuego» (1 Cor, 2, 12-13, 15), porque con seguridad no pasarán del fuego purgatorio al fuego eterno: «El señor no juzga dos veces la misma causa» (Job, 33, 14). Un poco más adelante, hablando de nuevo del fuego de la gehenna, hace las siguientes precisiones: «El fuego se adhiere a lo que lo alimenta sin discontinuidad y sin consumirse. Así, la salamandra, pequeño reptil, camina sin daño sobre carbones encendidos; así el amianto, una vez alcanzado, arde sin detenerse y sin que el fuego lo haga disminuir; y así el Etna, no cesa de arder, tal vez desde el principio del mundo, sin pérdida de la materia incandescente»[42].

Se advierte con toda claridad cómo, mediante el juego habitual entre los clérigos de la Edad Media (San Isidoro de Sevilla había dado de él un buen ejemplo), de las etimologías fantásticas, el Etna queda confirmado en su papel de lugar de ultratumba, de punto de comunicación entre la tierra y la gehenna, entre los vivos y los muertos. Sólo que, ¿dónde está aquí, geográficamente, la separación entre el Infierno y el Purgatorio?

A comienzos del siglo XIII hace su aparición en el repertorio una pieza curiosa. En sus *Otia, imperialia (Ocios imperiales)* redactados hacia 1210 y dedicados al emperador Otón IV de Brunswick, el derrotado de Bouvines (en 1214), un clérigo cultivado y curioso –un verdadero etnógrafo medieval–, el inglés Gervais de Tilbury, expone sobre el más allá, por una parte algunas concepciones tradicionales que ignoran las novedades del Purgatorio, y por otra una historia singular. En

[41] JULIEN DE VÉZELAY, *Sermons*, ed. D. Vorreux, t. II (colección «Sources chrétiennes» 193), París, 1972, pp. 450-455. Julián ofrece la misma etimología de *ethnici* a partir de Etna en el sermón I, X, t. I, p. 224.

[42] *Ibid.*, pp. 456-459 y 460-463.

el capítulo XVII de la tercera parte, trata Gervais de los dos paraísos y los dos infiernos. Del mismo modo, dice, que hay un Paraíso terreno y un Paraíso celestial, «hay también dos infiernos: uno terreno que se dice situado en un agujero de la tierra y en el que hay un lugar muy alejado de los parajes de castigo que, a causa de su calma y de su alejamiento se llama *seno,* como se habla de un seno [golfo] del mar, y se dice que es *el seno de Abraham* a causa de la parábola del rico y de Lázaro... y otro infierno aéreo y tenebroso a donde han sido precipitados para ser en él castigados los ángeles malos, así como los buenos se hallan en el paraíso celestial (empíreo)»[43]. Lo que aquí interesa a Gervais es que, según parece, algunos de estos demonios vienen a la tierra a acoplarse con una hembra humana y dar así nacimiento a hombres excepcionales a quienes se dice «sin padre» o «hijos de virgen», tales como Merlín, el encantador, o, en el futuro, el Anticristo.

Más adelante, Gervais, al describir ciertas «maravillas» geográficas y más particularmente sicilianas, relata la historia siguiente recogida en el curso de un viaje que llevó a cabo él mismo (hacia 1190) por Sicilia:

«Hay en Sicilia un monte, el Etna, que expide llamas sulfurosas, cerca de la ciudad de Catania... Las gentes del pueblo llaman a dicho monte Mondjibel[44] y los habitantes de la región refieren que, en sus laderas desiertas se ha aparecido, en nuestra época, el gran Arturo. Sucedió cierto día que un palafrenero del obispo de Catania, después de haber comido demasiado bien, se sintió acometido por el cansancio. El caballo que estaba almohazando, se le escapó y desapareció. El palafrenero lo buscó en vano por las escarpaduras y los precipicios del monte. Con creciente inquietud, se puso a explorar las oscuras cavernas de la montaña. Un sendero muy estrecho, aunque llano, le condujo a una vastísima pradera, encantadora y llena de todas las delicias.

Allí, en un palacio construido por encantamiento, encontró a Arturo acostado en un lecho real. El rey sabedor la causa de su venida, hizo traer el caballo y se lo devolvió al muchacho a fin de que se lo restituyese al obispo. Le contó entonces cómo, herido en otro tiempo en una batalla contra su sobrino Modred y el duque de los Sajones, Childerico, yacía allí desde hacía mucho intentando curar sus heridas abiertas de nuevo una y otra vez. Y, según las gentes de allí que me lo han relatado, envió regalos al obispo, quien los hizo exponer a la admiración de una multitud de gentes confundidas por esta historia inaudita»[45].

El gran Arturo Graf consagró un bello artículo a este texto y a su

[43] GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia,* en *Scriptores Rerum Brunsvicensium,* Hanover, 1707, t. I, p. 921 (edición de Leibniz quien, en un prólogo, muestra su profunda aversión de hombre de las Luces hacia la Edad Media).

[44] Se ha identificado la palabra árabe *djebel* (montaña), testigo de la presencia musulmana en Sicilia y del prestigio del Etna, denominado *la* montaña.

[45] *Otia Imperialia,* ed. Leibniz, p. 921.

leyenda[46]. Contentémonos aquí con indicar su puesto singular en el expediente del nacimiento del Purgatorio. Gervais de Tilbury no sabía nada del purgatorio y, así como seguía estando adherido al seno de Abraham, sitúa en este caso a Arturo en un lugar más próximo a un más allá maravilloso y pagano. Este texto es sobre todo el sorprendente encuentro entre las tradiciones septentrionales y las meridionales, entre las célticas y las italianas. Encuentro entre la leyenda artúrica e Italia, del que es testimonio también, en el siglo XII, una escultura de la catedral de Módena[47]. Encuentro que pone también en evidencia uno de los mayores albures de la localización del Purgatorio.

Dos polos tiraban del Purgatorio: el Paraíso y el Infierno. El Purgatorio podía acabar convirtiéndose en un casi paraíso o en un cuasi-infierno.

Pero muy pronto, el Purgatorio (bajo sus formas recién esbozadas) empezó a inclinarse hacia el Infierno, y tardó mucho tiempo en distinguirse lo suficientemente de él. Hasta el siglo XIII –y aún más tarde– no fue sino un Infierno menos profundo donde los tormentos no duraban una eternidad sino por un tiempo, la gehenna superior.

El Purgatorio se formó por tanto dentro del marco de una visión las más de las veces infernal del más allá.

Este más allá, en general y durante un largo período de incubación del Purgatorio, se situó bajo tierra, en estrecho contacto con el Infierno –se trataba del *infierno superior*–, pero durante esta fase de geografía confusa, semejante modelo infernal del Purgatorio se vio contaminado y corregido por otros dos modelos. Uno era el de un Purgatorio cuasi paradisíaco[48]. El otro nacía del deseo de encontrar, entre Infierno y Paraíso, un lugar verdaderamente intermedio.

A estos problemas sólo oscuramente percibidos, se les dieron hasta el siglo XIII diversas soluciones más o menos coherentes. A veces nos hallamos ante una yuxtaposición de dos lugares, uno de los cuales ofrece un aspecto predominantemente infernal, mientras que el otro lo tiene casi paradisíaco. Así, en la tan confusa *Visión de Tnugdal*, dos regiones, situadas de una y otra parte de un mismo muro y colocadas entre el Infierno y el Paraíso, son, una de ellas lluviosa y ventosa, y en cambio la otra, sonriente y atravesada por el agua de una fuente de vida. La primera región encierra las almas de los que no son del todo

[46] A GRAF, «Artù nell'Etna», en *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, vol. II, Turín, 1893, pp. 303-335.

[47] Ver R. S. LOOMIS, «The oral diffusion of the Arthurian Legend», en *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History* (ed. R.S. Loomis), Oxford, 1959, pp. 61-62; y en el mismo volumen A. VISCARDI, «Arthurian influences in italian literature from 1200 to 1500», p. 419.

[48] Ver el ensayo de Alfred NUTT, *The happy otherworld in the mythico-romantic literature of the Irish. The celtic doctrine of re-birth*, a continuación de la edición de Kuno Meyer del viaje de Bran, saga escrita en el siglo VII, rehecha en el X y cuyos manuscritos más antiguos datan de comienzos del siglo XII (*The voyage of Bran, Son of Febal, to the land of the Living. An old Irish Saga*, Londres, 1895).

malos, la segunda las de los que no son buenos del todo. A veces el lugar de la purgación parece situado sobre la superficie de la tierra, sólo que en un valle estrecho y profundo donde reinan unas tinieblas semejantes a las del Infierno. Es también el mismo caso de la región de la visión de Drythelm.

LA INFERNALIZACIÓN DEL PURGATORIO Y SUS LÍMITES

Ningún texto evoca un equivalente del Purgatorio que se aproxime a un lugar de descanso tanto como el de esta descripción de Gervais de Tilbury, de una espera en un mundo que es ciertamente el de la muerte (en una montaña llena de llamas de fuego a donde uno se ve conducido por un caballo negro psicopompo, y en un estado en que no es posible curar de las propias heridas terrenas: las de Arturo vuelven a abrirse una y otra vez), pero en el que un héroe como Arturo yace «sobre un lecho real», «en un palacio construido por encantamiento», en medio de una amplísima pradera, llena de encantos y de toda suerte de delicias.

Se diría que en un momento decisivo para el Purgatorio naciente, la cristiandad latina, que vacila entre hallarlo en Irlanda o en Sicilia, vacila también en hacerle sitio cerca del Infierno o cerca del Paraíso... De hecho, cuando Gervais de Tilbury está recogiendo unas historias que reflejan mejor las concepciones del pasado que las del presente, la apuesta está ya hecha. Cargado con todo el peso de la literatura apocalíptica oriental, lleno de fuegos, tormentos, furor y ruido, definido por Agustín como el lugar de unas penas mucho más dolorosas que cualquier sufrimiento terreno, ultimado por una Iglesia que sólo salva en el temor y el temblor, el Purgatorio ha basculado ya del lado del Infierno. A propósito de la leyenda de Arturo en el Etna, Arturo Graf puso magistralmente de manifiesto cómo se había ido consumando la infernalización y satanización del episodio, desde el relato de Gervais de Tilbury hasta el del dominico Esteban de Bourbon, cincuenta años más tarde. El Purgatorio de Arturo vino a convertirse en un Infierno provisional[49].

Por otra parte, Sicilia (Lipari o Etna), al contrario que Irlanda, no va a ser una localización duradera del Purgatorio. Para entenderlo, hay que remontarse a las fuentes cristianas del más allá siciliano. Este más allá cristiano es ampliamente tributario de una rica herencia antigua cuya expresión más brillante es la mitología del Etna, morada infernal de Vulcano y sus forjas. Pero fue uno de los grandes fundadores del Purgatorio durante la alta Edad Media quien puso las bases del más allá cristiano en Sicilia: Gregorio Magno. Dos de las historias de sus *Diálogos* lo atestiguan así.

---

[49] GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, XXXIII-XXXVII, ed. V. Moricca, pp. 278-285.

En el primer texto el monje Pedro le pregunta a Gregorio si los buenos se podrán reconocer en el Paraíso *(in regno)* y los malvados en el Infierno *(in supplicio)*. Gregorio le responde mediante la historia de Lázaro y el rico epulón. Después pasa a relatos ya tradicionales (piénsese por ejemplo en las visiones de san Martín en aquel modelo de la hagiografía latina que había sido la *Vita Martini* de Sulpicio Severo) de visiones de moribundos. Está en primer lugar la anécdota de un monje que, al ir a morir, vio a Jonás, a Ezequiel y a Daniel. Luego viene la historia del joven Eumorfius. Éste envía un día a su esclavo a decir a su amigo Esteban: «Ven pronto porque está ya dispuesto el navío que va a llevarnos a Sicilia.» Mientras el esclavo se halla de camino, mueren ambos amigos, cada uno por su lado. Este sorprendente relato intriga a Pedro, que solicita las aclaraciones de Gregorio:

PEDRO: Pero lo que yo te pregunto es por qué se le apareció un navío al alma en trance de partir y por qué dijo que después de la muerte sería conducido a Sicilia.

GREGORIO: El alma no tiene necesidad de medio de transporte *(vehiculum)*, pero no resulta sorprendente que un hombre que vive aún en el cuerpo vea en una visión lo que estaba habituado a ver por medio de su cuerpo, a fin de que pueda comprender a dónde podría ser conducida espiritualmente su alma. El hecho de haber afirmado a aquel amigo que sería conducido a Sicilia no puede tener más que un sentido: más que en cualesquiera otros lugares, fue en las islas de aquella región donde se abrieron las ollas de los tormentos que escupen el fuego. Éstas, como relatan los expertos, se ensanchan cada día más porque, al aproximarse el fin del mundo, y siendo incierto el número de los que habrán de reunirse allí para ser abrasados, además de los que ya están, es necesario que los lugares de castigo se abran más aún a fin de recibirlos. Dios todopoderoso ha querido mostrar tales lugares para la corrección de los hombres que viven en este mundo, a fin de que los espíritus incrédulos *(mentes infidelium)* que no creen en la existencia de tormentos infernales contemplen precisamente esos lugares de castigo, aquellos mismos que rehúsan creer lo que simplemente escuchan decir.

En cuanto a aquellos, escogidos o réprobos, cuya causa ha sido común en las obras, son conducidos a lugares igualmente comunes; y las palabras de verdad deberían bastar para convencernos de ello, aun cuando faltaran los ejemplos[50].

Esta sorprendente mezcolanza de leyendas paganas y cristianismo absolutamente ortodoxo, de vulcanología y teología de las postrimerías, no tiene por qué llamarnos la atención en el gran papa escatológico. Conocemos la segunda historia que cuestiona las islas volcánicas sicilianas y los parajes infernales: la historia del castigo de Teodorico arrojado a un volcán de las Lipari.

La politización de las visiones del más allá constituye el elemento más llamativo de esta historia, que se mantendrá muy viva durante la Edad Media y que anuncia las visiones de reyes castigados en el más allá, algunos de cuyos ejemplos hemos visto ya a propósito de los soberanos carolingios de la visión de Carlos el Gordo y de los reyes irlandeses de la visión de Tnugdal. Pero la localización siciliana de los lu-

[50] GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, XXX. Ver *supra*, p. 130.

gares cristianos de los castigos del más allá es un elemento muy significativo también. En esta tradición es en la que hay que situar evidentemente el relato de Jotsualdo y de Pedro Damiano.

Entre las historias de Gregorio Magno y los textos de los siglos XI-XIII: vidas de Odilon, por Jotsualdo y Pedro Damiano, narración de Arturo en el Etna, de Gervais de Tilbury, hay que situar una pieza muy interesante del «dossier» infernal de las islas Lípari. Este extraño texto del siglo VIII nos ilustra a la vez sobre una erupción volcánica entre 723 y 726 y sobre la continuidad de una creencia ligada a un lugar excepcional. Se trata del relato de un alto en aquellos parajes de un peregrino a Jerusalén, san Willibaldo.

> De allí pasó a la villa de Catania y luego a Reggio, ciudad de Calabria. Aquí es donde está el infierno de Teodorico. Una vez llegados, descendieron de su navío, para ver cómo era este infierno. Willibald, empujado por la curiosidad, para ver cómo era tal infierno por dentro, quiso subir a la cima de la montaña bajo la cual se abría el infierno, pero no lo logró. Chispas procedentes del fondo del negro tártaro ascendían hasta el borde, extendiéndose y aglomerándose en él. Como la nieve cuando cae del cielo se acumula en blancos montículos procedentes de los aéreos arcos celestes, de la misma manera las chispas acumuladas en la cima de la montaña impedían la ascensión de Willibald. En cambio, veía surgir, vomitada por el pozo, una llama negra, terrible y horrible, en medio de un estruendo de trueno. Y miraba la enorme llama y el vapor de la humareda que se elevaban a tremenda altura en el cielo. Veía ascender del infierno y proyectarse entre llamas hasta el mar, y aquí de nuevo del mar a la tierra, aquella lava (*pumex* o *fomex*) de que han hablado los autores. La gente la recoge y se la lleva[51].

El sentido de estos textos está claro. Quieren decir que desde la Antigüedad –y en este caso también el cristianismo ha dado un sentido nuevo a las creencias antiguas, pero las ha conservado donde estaban, *in situ*– el Infierno se sigue localizando en Sicilia, en los volcanes de las islas Lípari lo mismo que en el Etna. Es cierto que durante mucho tiempo los lugares purgatorios cristianos estarán próximos al Infierno e incluso constituirán una parte de él. Pero cuando nazca el Purgatorio, aun cuando las penas que en él se sufran por un tiempo sean penas infernales, habrá que asegurar su autonomía y ante todo su autonomía topográfica dentro del sistema geográfico del más allá. En Irlanda el Infierno no pudo hacer sombra al Purgatorio de san Patricio, por más que éste no dejase de ser infernal. En Sicilia en cambio, la gran tradición infernal no permitió que el Purgatorio se desarrollara. El antiguo infierno cerró el paso al joven Purgatorio.

---

[51] *Hodoeporicon S. Willibaldi*, en *Itinera hierosolymitana*, ed. T. Tobler y A. Molinier, Ginebra, 1879, pp. 272-273. Debo a la amistad de Anne Lombard-Jourdan el conocimiento de este texto.

7

LA LÓGICA DEL PURGATORIO

Los muertos no existen más que por y para los vivos. Lo dijo Inocencio III: los vivos se ocupan de los muertos porque ellos mismos son también futuros muertos. Y en una sociedad cristiana, sobre todo en la Edad Media, el futuro no encierra sólo un sentido cronológico, sino que tiene ante todo y sobre todo un sentido escatológico. Naturaleza y sobrenaturaleza, acá abajo y más allá, ayer, hoy, mañana y siempre, la eternidad, son términos unidos, están hechos de una misma trama, no sin acontecimientos (el nacimiento, la muerte, la resurrección), no sin santos cualitativos (la conversión) ni momentos inopinados (el milagro). La Iglesia está en todas partes, con su ambiguo papel: controlar y salvar, justificar y discutir el orden establecido. Desde fines del siglo IV a mediados del XII, desde Agustín hasta el obispo Otón de Freissing, tío de Federico Barbaroja, la sociedad había vivido —muy medianamente, y más mál que bien— basándose en un modelo ideal, la Ciudad de Dios. Lo esencial estaba en que la ciudad terrena, a pesar de sus imperfecciones, no bascular del lado del Diablo, del lado del mal. El modelo seguirá siendo válido más acá del siglo XII y Satán no dejará de lanzar sus ofensivas violentas y angustiantes, mientras que dure este mundo feudal de poderosos y débiles, buenos y malos, blancos y negros.

Pero en pleno impulso de la cristiandad, entre finales del siglo XI y mediados del XIII; digamos, echando mano de hitos intelectuales, de Anselmo a Tomás de Aquino, las cosas no pueden seguir siendo tan simples. Hay estados intermedios, etapas, transiciones; las comunicaciones entre los hombres se vuelven más sofisticadas, y entre Dios y los hombres también; el espacio y el tiempo se fragmentan y se recomponen de otra manera, se desplazan las fronteras entre la vida y la muerte, el mundo y la eternidad, la tierra y el cielo. Ya no son los mismos los instrumentos de medida, tanto si se trata de las herramientas intelectuales, de los valores o de las técnicas materiales. La refor-

ma gregoriana, entre mediados del siglo XI y del XII, respuesta de la Iglesia al desafío de las nuevas estructuras de la cristiandad, liquidó una retórica que seguiría parloteando aún durante algún tiempo en escena pero ocultando cada vez peor las nuevas realidades del teatro cristiano. Retórica del dualismo: las dos ciudades, los dos poderes, las dos espadas, los clérigos y los laicos, el papa y el emperador; como hay también dos ejércitos, el de Cristo y el de Satán. Inocencio III es en este punto un irrefutable testigo y actor. Fue un gran pontífice, no por haber hecho triunfar en la cristiandad, como pretendía un historiógrafo arcaico, un presunto modelo de feudalismo jurídico que nunca existió, sino porque, a pesar de ciertos errores (¿quién hubiese podido pensar hacia 1200 que los cistercienses iban a ser incapaces de combatir victoriosamente a los herejes?), restableció el poder de la Iglesia sobre la nueva sociedad, no oponiéndose a ella sino adaptándose. Fue Inocencio III quien designó desde entonces tres iglesias: entre el ejército de Dios y el de Zabulón estaba «el ejército que se halla en el Purgatorio»[1].

EL MÁS ALLÁ Y LOS PROGRESOS DE LA JUSTICIA

¿A qué respondía la aparición de una tercera sociedad en el más allá? ¿Tal vez a una evolución de la idea de salvación con la que suelen relacionarse por lo general las concepciones humanas del otro mundo?

La reflexión de los vivos sobre el más allá me parece sin embargo más animada por la necesidad de justicia que por la aspiración a la salvación —salvo quizás durante los breves períodos de efervescencia escatológica—. El más allá tiene que corregir las desigualdades e injusticias de este mundo. Pero semejante función de corrección y de compensación del más allá no es independiente de las realidades judiciales terrenas. Estando, como está, el destino eterno de los hombres fijado, según el cristianismo, en el Juicio final, la imagen del juicio adquiere una importancia singular. El Nuevo Testamento describe precisamente esa escena en la que el telón cae sobre el mundo y se levanta sobre la eternidad. Es la gran separación de las ovejas y los carneros, de los elegidos a la derecha y los condenados a la izquierda (Mt, 25, 31-46). Es la venida del Paráclito.

> Cuando venga él
> le probará al mundo que hay culpa, inocencia y sentencia:
> primero, culpa, porque no creen en mí;
> luego, inocencia, y la prueba es que me voy con el Padre
> y ya no me veréis más;
> por último, sentencia, porque el jefe del orden éste
> ha salido condenado.
>
> (Jn, 16, 8-11)

[1] «pro exercitu qui iacet in purgatorio», *PL*, 217, col. 590. Ver *supra*, pp. 200-202.

Y viene luego por fin el juicio de las naciones:

Vi también a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante el trono de Dios. Se abrieron unos libros y abrieron luego un libro aparte, el registro de los vivos. Juzgaron a los muertos por sus obras, según lo escrito en los libros. El mar entregó sus muertos, la muerte y el abismo entregaron sus muertos, y cada uno de ellos fue juzgado por sus obras.

A la muerte y al abismo los echaron al lago de fuego. El lago de fuego es la segunda muerte. Y a todo el que no estaba escrito en el registro de los vivos lo arrojaron al lago de fuego

(Apoc, 20, 12-15)

Pero este juicio futuro, definitivo, general, no ofrece más que dos posibilidades: la vida o la muerte, la luz o el fuego eterno, el Cielo o el Infierno. El Purgatorio va a depender de un veredicto menos solemne, de un juicio individual inmediatamente posterior a la muerte que la imaginería cristiana medieval se representa de buena gana bajo la forma de una lucha por el alma del difunto entre los ángeles buenos y los malos, entre los ángeles propiamente dichos y los demonios. Como las almas del Purgatorio son almas elegidas que acabarán salvándose, quedan del lado de los ángeles, pero se ven sometidas a un complejo procedimiento judicial. Pueden beneficiarse en efecto de una remisión de pena, de una liberación anticipada, pero no por su buena conducta personal, sino a causa de intervenciones exteriores, los sufragios. La duración de la pena depende, por tanto, al margen de la misericordia de Dios, simbolizada en el celo de los ángeles por arrebatarles las almas a los demonios, de los méritos personales del difunto adquiridos en vida y de los sufragios de la Iglesia llevados a cabo por los familiares y amigos del muerto.

Este procedimiento se inspira evidentemente en las nociones y prácticas de la justicia terrena. Y el siglo XII es un siglo de la justicia en un doble sentido: la justicia –como ideal– es uno de los grandes valores del siglo, mientras que la práctica judicial se transforma considerablemente. La ambigua noción de justicia evoluciona entre el ideal y la práctica. Frente a los señores feudales que acaparan la justicia como derecho, como instrumento de dominio sobre los miembros del señorío y como fuente de beneficios financieros, los reyes y los príncipes territoriales reivindican el ideal y la realidad de la justicia, y los eclesiásticos refuerzan su influjo sobre las aspiraciones colectivas de la sociedad profundizando la concepción cristiana de la justicia, desarrollando la actividad de los tribunales episcopales, los provisoratos, y sobre todo creando un nuevo tipo de derecho, el derecho eclesiástico o canónico.

Por el lado de los detentadores de una autoridad pública, el aumento de las intervenciones en el ámbito judicial, la invocación más apremiante de un ideal de justicia, son también características del siglo XII.

Esto es cierto respecto de las grandes monarquías feudales –y en primer lugar de Inglaterra, pero también la de Francia de los Capetos donde, desde Luis VI y Luis VII hasta Felipe Augusto, desde Suger hasta los panegiristas de este rey, la imagen del monarca justo se engrandece al mismo tiempo que la acción de la justicia real–[2]. Esto es cierto también por lo que se refiere a los grandes principados territoriales. Un episodio sangriento, el asesinato, por los miembros de una familia de *ministeriales,* del conde de Flandes Carlos el Bueno en la capilla condal de Brujas en 1127 nos ha proporcionado un sorprendente relato. En él encontramos, al fondo del cuadro, el naciente poder económico de flandes, y el enunciado, a través del retrato un tanto idealizado del conde asesinado, del ideal político de los gobiernos del siglo XII. El autor de este relato, un miembro del nuevo personal gubernamental, el notario condal Galbert de Brujas, pone en el primer puesto de las virtudes del príncipe la justicia[3]. Un príncipe justo al que se llamó el Bueno.

El gran iniciador del movimiento canonista del siglo XII, el obispo Yves de Chartres, expuso en el *Prólogo* de su colección canónica, el *Decreto* (1094) una teoría de la dispensa, del poder de la autoridad eclesiástica para permitir, en ciertos casos, la no aplicación de las reglas del derecho. Definía, en aquella ocasión, una distinción fundamental de las reglas de justicia: las reglas imperativas, las sugerencias, y las tolerancias *praeceptum, consilium, indulgentia)*[4]. En los primeros años del siglo XII, inspirándose en Ives de Chartres, Alger de Lieja, diácono y maestrescuela de la iglesia de Saint-Lambert y luego canónigo de la catedral, y que acabará retirándose a Cluny (no fue precisamente un tenor de la naciente intelligentsia sino tan sólo un clérigo de segunda fila), compuso un *Libro de la misericordia y la justicia (Liber de misericordia et iustitia)*[5].

Toda esta ideología política se sitúa dentro de un contexto religioso. Aunque no deje de intervenir lo suyo en las violencias del siglo, lo mismo en la cristiandad que en la cruzada contra los infieles, la Iglesia no separa nunca, de acuerdo con el modelo divino, la misericordia y la justicia.

---

2 SUGER, *Vie de Louis VI le Gros,* ed. y trad. de H. Waquet, «Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge», París, 1964. Suger escribió sólo el comienzo de una vida de Luis VII que quedó inconclusa (ed. J. Lair, «Bibliothèque de l'École des Chartes», 1875, pp. 583-596). Las *Gesta Philippi Augusti* de RIGORD y la *Philippis* de GUILLERMO EL BRETÓN fueron editadas por F. Delavorde, Societé de l'Histoire de France, París, 1882-1885.

3 Ver *Galbert de Bruges. Le meurtre de Charles le Bon,* trad. del latín por J. GENGOUX, bajo la dirección y con una introducción histórica de R. C. VAN CAENEGHEN, Amberes, 1977.

4 YVES DE CHARTRES, *Prologus in Decretum* en *PL,* 161, 47-60. A propósito de los sufragios Yves de Chartres reproduce los textos de san Gregorio Magno (*Diálogos,* IV, 39 y IV, 55), *PL,* 161, 993-995 y 999-1000.

5 G. LE BRAS, «*El liber de misericordia et iusticia* de Alger de Liége», en *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger,* 1921, pp. 80-118. El texto del *Liber* está en MIGNE, *PL,* 180, col. 859–968.

Alger define las reglas de la tolerancia que consisten esencialmente en no acusar sin pruebas judiciales. Parte de la antítesis clásica desde Agustín, renovada, precisada y repetida en un contexto totalmente diferente, el de la efervescencia ideológica y social, durante la transición del siglo XI al XII, entre el derecho estricto y la tolerancia. Revela sus fines que deben ser, según él, los de la justicia: tender a la reconciliación, buscar escrupulosamente la intención, definir con exactitud el papel de la voluntad en el delito.

Como lo harán también muy pronto Abelardo y Graciano, evoca los textos contradictorios de la Biblia: ¡hay tal «diversidad» en la Escritura! *Tanta diversitas scripturarum*... Cabe por tanto ponerse a jugar con las distintas autoridades. A fines de siglo, habiéndose aprendido la lección de la ingeniosidad interpretativa de los teólogos y canonistas, dirá Alain de Lille que las citas tienen la nariz de cera... Será cuestión de habilidad torcerla a capricho.

Alger va muy lejos en la tolerancia. Escribe que «si no se puede corregir a los impíos, hay que tolerarlos...», «que es preciso tolerar a los malvados a fin de preservar la unidad»: la paz. Estima que «incluso un condenado, si se arrepiente sinceramente, puede llegar a ser restablecido en sus derechos, porque *el que ejerce la justicia, no peca (non pecat que exercet iustitiam)*».

Y llega por fin a la manera en que un acusado puede disculparse, purgarse de sus faltas, reales o supuestas: «Un acusado puede purgarse (*expurgare*) de tres formas: presentando testigos irrefutables, prestándose a un examen a fondo, o, antes de cualquier publicidad, confesando y arrepintiéndose» (mediante la confesión y la penitencia: *confessione et penitentia*). Finalmente, «si un acusado no ha querido purgarse y luego, o bien queda convicto de ser culpable, o bien se adelante él mismo a confesar sus pecados, será condenado»[6].

La reflexión sobre el pecado aparece en la teología igual que en el derecho canónico. Crimen (*crimen*), delito (*delictum*), falta (*culpa*), pecado (*peccatum*): estas palabras, durante el siglo XII, son comunes a teólogos y canonistas, y unos y otros se esfuerzan en distinguirlas.

En un estudio clásico sobre la doctrina del pecado en el derecho canónico desde Graciano hasta las *Decretales* de Gregorio IX[7], Stephan Kuttner, después de haber subrayado en su prólogo la importancia de aquel gran movimiento intelectual y social: la iniciación de la ciencia del derecho canónico en el siglo XII, y de haber evocado la producción incesante durante la segunda mitad del siglo de la literatura canonista: glosas del Decreto, Sumas, y, en el ámbito reglamentario eclesiástico, *decretales* que Gregorio IX acabará por reunir e incluir en 1234 en el

---

[6] Ver los capítulos XXVIII, XLIII-XLIV, LXXXIII, XLIII del *Liber*. El pasaje sobre la purgación se encuentra en los capítulos LXI-LXII (*PL*, 180, cols. 929-930).

[7] St. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Ciudad del Vaticano, 1935.

Corpus de derecho canónico en curso de formación, comienza su estudio por «Abelardo y el concepto de crimen».

NUEVAS CONCEPCIONES DEL PECADO Y LA PENITENCIA

Las expresiones y las ideas de Alger de Lieja nos han llevado muy cerca del Purgatorio. Alger de Lieja, con las citas de sus inspiradores, se colocaba en la línea de los padres del Purgatorio, Agustín y Gregorio Magno, a decir verdad no el Gregorio de los *Diálogos* sino el de los *Moralia* y el *Liber pastoralis*. Se llega al Purgatorio cuando se penetra en el ámbito donde se juega en el siglo XII lo esencial de la nueva partida que la Iglesia y la sociedad mantienen en el punto de encuentro de la vida espiritual y de la vida material y social: la *penitencia*.

Por un itinerario inverso y complementario del de Stephan Kuttner, un historiador de la teología, Robert Blomme, ha encontrado, como característica esencial del siglo, la noción de *justicia*, al estudiar *la doctrina del pecado en las escuelas teológicas de la primera mitad del siglo XII*[8].

Y ahora, henos aquí ante Pedro el Comedor, que fue tal vez, durante la segunda mitad del siglo, el «inventor» del Purgatorio. En el *Liber Pancrisis* reunió, dándoles la forma entonces de moda de «sentencias o cuestiones», una serie de citas de Padres de la Iglesia utilizadas o comentadas «por maestros modernos» (*a magistris modernis*). Se trata de teólogos de la escuela de Laon a comienzos del siglo XII, Guillermo de Champeaux, Anselmo y Raúl de Laon e Yves de Chartres[9]. Todos estos laoneses jugaron un papel importante en la evolución de las ideas sobre el pecado y la penitencia. Pero no es del caso insistir en el estudio, ya excelentemente realizado[10], de la gran mutación intelectual y moral que renovó la noción de pecado y modificó profundamente las prácticas de la penitencia en el siglo XII y comienzos del XIII, relacionando el pecado con la ignorancia y tratando de indagar la intención en la conducta del pecador.

El punto de partida lo constituyó sin duda Anselmo de Cantorbery. El gran teólogo había insistido sobre la diferencia esencial entre el pecado voluntario y el pecado por ignorancia. En *Cur Deus homo* (II, 15, 52, 115) había declarado: «Hay tal diferencia entre el pecado cometido conscientemente y el que se lleva a cabo por ignorancia, que un pecado que de ningún modo se hubiese cometido dada su enormidad si se hubiera sabido, no pasa de venial, porque se ha cometido por ignoran-

[8] R. BLOMME, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Lovaina, Gembloux, 1958.

[9] O. LOTTIN, «Pour une édition critique du *Liber Pancrisis*», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XIII (1946), pp. 185-201.

[10] Además de la obra de R. BLOMME, *op. cit.*, ver *Théologie du péché*, por Ph. DELHAYE y otros..., vol.I, París-Tournai-Nueva York-Roma, 1960.

cia»[11]. Todas las grandes escuelas de la primera mitad del siglo XII hicieron suya y desarrollaron esta distinción fundamental que habría de convertirse en seguida en tradicional: la escuela de Laon, Abelardo y los victorinos. Dos distinciones sobre todo adquirirán importancia. La que distingue entre vicio y pecado, ya que es ésta la que implica el asentimiento del pecador, su *consensus.* Y la distinción entre *falta* y *pena (culpa* y *poena),* que un discípulo de Abelardo comenta así en el *Comentario de Cambridge:* «Hay que decir ante todo que el pecado ofrece dos aspectos: el que concierne a la *falta (culpa)* que es el *consentimiento (consensus)* o el desprecio de Dios *(contemptus Dei),* como cuando se dice que un niño pequeño carece de pecado, y el que concierne a la *pena,* como cuando decimos que hemos pecado en Adán, o lo que es lo mismo, que hemos incurrido en una pena»[12]. Lo que importa para nuestro tema es que la falta *(culpa)* que normalmente conduce a la condenación, puede remitirse mediante la contrición y la confesión, mientras que la pena *(poena)* o castigo expiatorio se borra mediante la satisfacción, es decir mediante el cumplimiento de la penitencia ordenada por la Iglesia. Si ha habido contrición y/o confesión, pero no se ha cumplido o acabado la penitencia, voluntaria o involuntariamente (por ejemplo, por haber sobrevenido la muerte), la pena *(poena)* habrá de cumplirse en el fuego purgatorio, es decir, a partir de finales de siglo, en el Purgatorio[13].

En adelante, toda la vida espiritual y moral se dirige hacia la averiguación de la intención, hacia la inquisición de lo voluntario y lo involuntario, de lo hecho conscientemente y lo hecho por ignorancia. La noción de responsabilidad personal aparece considerablemente intensificada y enriquecida. La persecución del pecado se inscribe en «una interiorización y personalización» de la vida moral que reclama nuevas prácticas penitenciales. Más que la prueba interna, lo que en adelante va a buscarse es la *confesión,* y más aún que el castigo, lo que va a contar va a ser la *contrición*[14]. Todo ello conduce a que pase a primer plano la *confesión,* una confesión transformada.

Durante el tránsito del siglo XI al XII, y mientras las estructuras basculan, aparece una obra, que ha permanecido anónima, mal fechada, mal estudiada y sin embargo es de capital importancia: el tratado *Sobre la verdadera y la falsa penitencia (De vera et falsa poeniten-*

---

[11] ANSELMO DE CANTORBERY, *Cur Deus Homo (Pourquoi Dieu s'est fait homme),* texto latino, traducción, notas e introducción por R. ROQUES, París, 1943.

[12] *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abelardi 2 in Epistolam ad Corinthios Iam et IIam, Ad Galatas et Ad Ephesos,* ed. A. Landgraf, Notre-Dame (Ind.), 1939, p. 429 cit. por R. BLOMME, *La Doctrine du peché...* p. 250, n. 2.

[13] Este punto fue bien visto y subrayado por H. Ch. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the latin Church,* col. III, Indulgencias, Filadelfia, 1896, pp. 313-314.

[14] Ver R. BLOMME, *La Doctrine du péché...,* p. 340. La importancia de la *confesión (aveu)* ha quedado bien puesta de relieve por Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité,* I, *La volonté de savoir,* París, 1976, p. 78 ss.

tia)[15]. Su éxito fue grande durante el siglo XII. Citada por Graciano en su *Decreto,* fue utilizada por Pedro Lombardo. Lo cierto es que su autoridad no se basa solamente en la novedad –en numerosos aspectos– de su contenido. Se la tuvo también por del propio san Agustín. Me fijaré tan sólo en tres ideas que van a pasar a la práctica de la Iglesia y que señalarán el sistema del Purgatorio.

La primera, que en caso de peligro y en ausencia de un sacerdote, es legítimo y útil confesarse con un laico. El laico no puede absolver, pero el deseo de confesarse ejercido a través del laico y que demuestra la presencia de la contrición puede conducir a la absolución de la *falta (culpa).* Este expediente sólo puede recomendarse en caso de peligro de muerte; y una vez éste alejado, ha de acudirse a repetir la confesión ante de un sacerdote que pueda dar la absolución; si se muere el penitente, sólo quedará la *pena (poena)* por cumplir, lo que quiere decir que semejante práctica conduce las más de las veces al Purgatorio. He aquí una prueba.

A últimos del siglo XII, contaba en el *De Nugis curialium* el inglés Walter Map la historia de un noble, ardiente guerrero primero y luego monje que, en una circunstancia particular, obligado a batirse, puso a sus enemigos en huida; pero poco después, cuando se encontraba solo en compañía de un hermano lego *(puer),* fue mortalmente herido por un enemigo que se había emboscado en un viñedo: «Sintiéndose próximo a morir, confesó sus pecados al sirviente que estaba solo con él, rogándole que le impusiera una penitencia. Este, laico incompetente, juraba que no sabía. El monje, habituado a reaccionar con rapidez en cualquier situación, profundamente arrepentido, le dijo: "Imponme por la misericordia de Dios, queridísimo hijo, que mi alma haga penitencia en el Infierno hasta el día del Juicio [final], a fin de que el Señor tenga entonces piedad de mí y no vea yo junto con los impíos el rostro del furor y de la cólera." El sirviente exclamó entonces llorando: "Señor, os pongo por penitencia lo que vuestros labios acaban de pronunciar ante Dios." Y el otro, asintiendo con palabras y gesto, acogió devotamente este mandamiento y murió»[16]. El Infierno del que aquí se habla y del que se puede salir el día del Juicio es, desde luego, el infierno superior, o dicho de otro modo el Purgatorio, que Walter Map, espíritu hostil a las novedades y enemigo de los cistercienses, ignoraba.

La segunda idea es que no basta con hacer penitencia una sola vez en la vida, después que se ha cometido un pecado verdaderamente

---

15 El texto editado por MIGNE, *PL,* 40, 1127-1128, no me parece que pueda ser el texto original (ver Apéndice II). Sobre el alcance del tratado, ver A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII[e] siècle jusqu'au XIV[e] siècle,* París, 1926, pp. 50-56.

16 Walter MAP, *De nugis curialium,* ed. M. R. James, Oxford, 1914. Texto citado por J.-Ch. PAYEN, *Le Motif de repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230),* Ginebra, 1968, p. 109, que admite desde luego que se trata del Purgatorio, pero no dice que Walter Map lo llama Infierno.

grave o si se está en peligro de muerte, sino que ha de hacerse, si es posible, en distintas ocasiones.

La tercera idea sostiene que se precisa «a pecados secretos, penitencia secreta», y «a pecados públicos, penitencia pública». Fue así como se aceleró el decaimiento y la declinación de la antigua penitencia pública. La sociedad no era ya aquel conjunto de pequeños grupos de fieles entre los que la penitencia pública había adquirido naturalmente su lugar propio. Incluso las mismas grandes penitencias «políticas», en la línea de un Teodosio sometiéndose a la penitencia impuesta por san Ambrosio, lanzan su canto de cisne en el marco del artificial teatro de la lucha entre el papa y el emperador: Enrique IV en Canosa, Barbarroja en Venecia, o en el de la escenificación excepcional de la cruzada contra los albigenses: Raimundo VII de Toulouse en Nuestra Señora de París...

Lo que resulta de todo esto, es la práctica cada vez más frecuente, integrada en la vida espiritual normal y aun cotidiana, de la confesión auricular, de boca a oreja, de pecador a sacerdote, de uno a otro. El «secretro del confesonario» sobrevendrá sólo más tarde, pero ya está trazado el camino. En 1215 se produce un gran suceso, uno de los grandes acontecimientos de la historia medieval. El cuarto Concilio de Letrán, en su canon 21, *Omnis utriusque sexus*, hace obligatoria, al menos una vez al año, la confesión auricular para todos los cristianos y cristianas adultos. Ya tenemos por tanto entronizado, generalizado y profundizado el movimiento que empujaba a la cristiandad hacia la confesión desde hacía al menos un siglo. Estamos ante el examen de conciencia impuesto a todos, un frente pionero que se abre en la conciencia individual de los cristianos, la extensión a los laicos de prácticas de introspección hasta entonces reservadas a los clérigos, y sobre todo a los monjes. La decisión llega por tanto al término de una larga evolución, sanciona, como suele decirse, una necesidad. No por ello dejó de sorprender notablemente en la primera mitad del siglo XIII. No se adquiere un hábito con facilidad, se trate de laicos o de clérigos. ¿Cómo confesarse y cómo confesar, qué confesar o qué preguntar, y finalmente, por lo que hace al sacerdote, qué penitencia imponer para aquellas manifestaciones no de un pecado enorme y extraordinario, sino de faltas por lo general cotidianas y modestas? Habrá especialistas que vengan en ayuda de los sacerdotes perplejos, a veces incluso espantados, ante sus nuevas responsabilidades, sobre todo de los menos instruidos. Y tendrán que escribir a distintos niveles —en forma simplificada para los sacerdotes «simples»— manuales de confesores como el pionero de Tomás Chobham[17]. Entre las cuestiones planteadas y los

[17] Ver C. Vogel, *Les «Libri poenitentiales»*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 27, Turnhout, 1978.

J. Le Goff, «Métier et profession d'après les manuels des confesseurs du Moyen Âge», en *Miscellanea Mediaevalia*, vol. III, *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlín, 1964, pp. 44-60, recogido en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, *op. cit.*, pp. 155-172.

horizontes penitenciales que se abren, hay un recién llegado que adquiere un puesto importante: el Purgatorio. Tanto más cuanto que acoge también a los pecadores culpables de pecados que pueden escapar lícitamente a la criba de la confesión: los pecados veniales.

Los pecados veniales tienen una larga historia que ya hemos visto en parte. Su fundamento escriturístico está en la primera epístola de Juan, 1, 8: «Si decimos: "no tenemos pecado" nos engañamos, la verdad no está en nosotros»; y sobre todo en este otro pasaje de la misma epístola, 5, 16-17:

> Si uno se da cuenta de que su hermano peca en algo que no acarrea la muerte, pida por él y Dios le dará vida. Digo los que cometen pecados que no acarrean la muerte. Hay un pecado que acarrea la muerte; no me refiero a éste cuando digo que rece. Toda injusticia es pecado, pero hay pecados que no acarrean la muerte.

Bosquejada por Tertuliano, la noción fue precisada más tarde por Agustín y Gregorio Magno. Los términos que se emplean son los de pecado menudos *(minuta)*, pequeños o más pequeños *(parva, minora)*. ligeros o más ligeros *(levia, leviora)* y sobre todo, de acuerdo con una afortunada expresión, cotidianos *(quotidiana)*. El término venial *(veniale, venialia)* no se convirtió en corriente hasta el siglo XII y, según A. M. Landgraf, el sistema de oposición entre pecados mortales y veniales lo pusieron a punto durante la segunda mitad del siglo los porretanos, discípulos del teólogo Gilberto Porreta (Gilbert de la Porrée), muerto en 1154: grupo que habría comprendido a varios autores anónimos de *Questiones*, a Simón de Tournai, Alain de Lille, etc.[18]. La expresión de pecado venial pertenece en todo caso a ese conjunto de palabras y nociones que emergen durante el siglo XII junto con el Purgatorio y formando sistema con él. El término ofrece además el interés de significar –sentido del que los clérigos del siglo XII eran muy conscientes– lo que es digno de *venia*, de perdón. La noción adquirió un sesgo jurídico-espiritual.

A comienzos del siglo XII, un tratado teológico de la Escuela de Laon, las *Sentencias de Arras (Sententiae Atrebatensenses)*, declara: «Se necesita una penitencia diferente para los pecados criminales y para el pecado venial. Los criminales, es decir los susceptibles de condena-

---

[18] Los trabajos esenciales son los de A. M. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, y *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, IV, parte. *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen*, II, Ratisbona, 1956, concretamente III, *Die Nachlassung der lässlichen Sünde*, pp. 100-202. Ver también Th. DEMAN, art. «Péché» en *Dictionnaire de théologie catholique*, XII/1, 1933, cols. 225-255; M. HUFTIER, «Péché mortel et péché veniel», cap. VII de Ph. DELHAYE y otros, *Théologie du Péché*, 1960, pp. 363-451 (desafortunadamente afeado por citas erróneas; por ejemplo, *venialia* en vez de *quotidiana* en san Agustín); J. J. O'BRIEN, *The remission of Venialia*, Washington, 1959 (tomista abstracto y que consigue no hablar del Purgatorio); F. BLATON, «De peccato veniali. Doctrina scholasticorum ante S. Thomas», en *Collationes Gandavenses*, 1928, pp. 134-142.

ción, son los pecados que se cometen consciente y deliberadamente. Los otros, que proceden de la invencible debilidad de la carne o de invencible ignorancia, son veniales, es decir no merecedores de condenación»[19]. Son perdonables con poco coste, mediante la confesión, la limosna y otros actos de la misma naturaleza. Anselmo de Laon, muerto en 1117, es del mismo parecer en sus *Sententiae*. Abelardo opone en su *Etica*[20] los pecados criminales *(criminalia)* y los veniales o ligeros *(venialia aut levia)*. Con Hugo de San Victor y los victorinos apareció una cuestión destinada a múltiples desarrollos: ¿se puede convertir en mortal un pecado venial? Los victorinos respondieron que sí, si tal pecado se basaba en el desprecio de Dios. Alain de Lille se lanza a una enorme discusión sobre la distinción entre pecado mortal y pecado venial, en la que expone diversas opiniones y resume de algún modo la doctrina desarrollada en el transcurso del siglo XII[21].

No seré yo quien entre en las sutilezas teológicas a las que empezó a dar lugar el pecado venial. Ciertamente, tales discusiones implican con frecuencia el Purgatorio. Pero sobre todo alcanzan, en nuestra opinión, ese nivel de lucubración en el que con tanta frecuencia habrían de complacerse los teólogos del siglo XIII, para no hablar de los escolásticos de la baja Edad Media e incluso de la época moderna. El Purgatorio se verá arrastrado en el torbellino raciocinante de una escolástica en delirio, capaz de segregar las cuestiones más ociosas, perdida en refinamientos sobre las distinciones más sofisticadas, complaciéndose en las soluciones más rebuscadas: un pecado venial se puede convertir en mortal, equivale a un pecado mortal una acumulación de pecados veniales (cuestión planteada ya, sólo que en términos sencillos, por Agustín), cuál es la suerte de un difunto muerto con un pecado mortal y un pecado venial (en el supuesto de que tal cosa pueda suceder, lo que algunos ponen en duda), etc. El examen de los documentos que tratan del pecado venial y el Purgatorio, tal como éstos se vivieron y discutieron en el seno de la cristiandad del siglo XIII, me ha llevado al convencimiento de que tales discusiones alambicadas de intelectuales desarraigados apenas si tenían influencia sobre las concepciones del Purgatorio en la masa de los fieles. A lo más, es posible que el eco de semejantes divagaciones alejara de la creencia en el Purgatorio a un cierto número de espíritus simples y santos que lo rechazaban no por oposición doctrinal, sino por irritación frente al esnobismo intelectual que hizo a veces su aparición a partir de finales del siglo XII. Los teólogos del siglo XII –muy diferentes antre sí y entre los que no hay que olvidar a los teólogos monásticos– eran espíritus abstractos porque la ciencia es abstracta y la teología se había convertido en una

[19] O. LOTTIN, «Les *Sententiae Atrebatenses*», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 10 (1938), pp. 344. Cit. por R. BLOMME, *La Doctrine du péché...*, p. 61, n. 1.

[20] ABELARDO, ed. V. Cousin, t. II, p. 621.

[21] Ver A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 102 y ss.

ciencia. Pero, abiertos las más de las veces a los contactos e intercambios con la sociedad circundante a partir de sus catedrales, sus claustros y sus escuelas urbanas batidas por la marea creciente de la nueva sociedad, sabían que reflexionar sobre el pecado venial o acerca del Purgatorio era reflexionar sobre la sociedad misma. Procedentes por el contrario de un movimiento corporativo que hacía de ellos los trabajadores intelectuales del taller urbano, los teólogos y los canonistas del siglo XIII iban a aislarse cada vez más en sus cátedras universitarias y en su orgullo de especialistas del espíritu.

UNA MATERIA PARA EL PURGATORIO: LOS PECADOS VENIALES

Pero durante el siglo XII no se había llegado aún a tales extremos. A propósito del pecado venial se plantean dos cuestiones que tocan muy de cerca nuestro tema: ¿cómo librarse de los pecados veniales? y, cuestión estrechamente ligada al anterior, ¿qué relaciones existen entre el pecado venial y el Purgatorio?

Cuando el Purgatorio no existía aún verdaderamente y el pecado venial estaba mal definido, se tendía, como ha podido verse, a considerar que tales pecados se borraban mediante la oración, en particular la oración dominical, la limosna, la confesión eventualmente y, tal vez también, como el propio Agustín lo había dejado entrever, el fuego purgatorio, en el futuro. San Bernardo, que no emplea la expresión *veniales* sino *cotidianos, más pequeños (minora)* o *que no llevan a la muerte (qui non sunt ad mortem)*, y que estima que la oración es la mejor manera de purgarlos, considera incluso que la confesión resulta inútil para algunos de estos pecados. La evolución del siglo XII condujo a un acercamiento del pecado venial al Purgatorio. En efecto, al pecado venial era al que se le aplicaba de forma más particular el criterio de ignorancia que los teólogos consideraban cada vez más importante. Excluida por tanto la falta *(culpa)*, quedaba la pena que se borraba en el Purgatorio. La exégesis de la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 10-15, condujo por otra parte a asimilar las construcciones de leña, heno y paja a los pecados veniales y cómo estas construcciones sean tradicionalmente las destruidas por el fuego purgatorio pero que permitían al que las había construido que se salvara a través del fuego, los pecados veniales acabaron conduciendo al Purgatorio. Es lo que decía por ejemplo a finales del siglo XII Juan de Dios (Johannes de Deo) en su *Suma sobre las penitencias:* «El pecado venial tiene tres grados, a saber: la leña, el heno y la paja. Los pecados veniales se purgan en el fuego»[22]. Ya Pedro Lombardo había estimado en sus *Sentencias* que de la epístola de Pablo «se deducía que ciertos pecados veniales se borran después de esta vida», así como que los pecados veniales «se disuelven

[22] Cit. por A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 116.

en el fuego»[23]. El Purgatorio se convirtió por tanto en el receptáculo normal de los pecados veniales, y esta opinión habría de vulgarizarse ampliamente durante el siglo XIII. Pero no hay que creer por ello que el Purgatorio se reservara exclusivamente a los pecados veniales. A fines del siglo XII era el lugar de purgación de dos tipos de situaciones pecaminosas: los pecados veniales y los pecados olvidados, confesados pero cuya penitencia se había quedado sin cumplir. Recordemos la cuestión que, según A. M. Landgraf, procede de la esfera de Odon d'Ourscamp, y que expresa bien, aunque con un vocabulario un tanto arcaico, este sistema: «Es cierto que algunas almas cuando se separan de sus cuerpos, entran en seguida en un fuego purgatorio; pero no todas ellas se purgan allí, sino sólo algunas. En cambio, todas las que entran allí, sí son castigadas. Por eso sería preferible llamar a este fuego punitorio en lugar de purgatorio; pero ha recibido el apelativo más noble. Entre las almas que entran allí, unas son purgadas y castigadas; y otras sólo castigadas. Son purgadas y castigadas las que han llevado consigo leña, heno y paja... Son solamente castigadas las que, habiéndose arrepentido y confesado todos sus pecados, han muerto antes de cumplir la penitencia que les había sido impuesta por el sacerdote»[24].

A decir verdad, preguntarse qué género de pecados es el que conduce al Purgatorio no es precisamente la cuestión pertinente. Si es cierto que tanto el pecado venial como el purgatorio nacieron de forma casi contemporánea y que entre ambos quedó establecida una relación muy estrecha, los clérigos de finales del siglo XII y comienzos del XIII no se propusieron como objeto principal de su reflexión unas puras abstracciones como el crimen, el pecado, la falta, etc. Se interesaban sobre todo por los hombres concretos, su tema de preocupación era la sociedad. Desde luego, una sociedad descompuesta y recompuesta según criterios religiosos; pero lo esencial de la acción ideológica y espiritual de la Iglesia estaba precisamente en eso: en hacer de la sociedad de los hombres, vivos y muertos, una sociedad de cristianos. Si se preocupaba de clasificarlos por categorías, eran las categorías de cristianos las que la interesaban.

Antes de estudiarlas, conviene hacer una observación. La justicia terrena, el aparato judicial de la sociedad feudal sirvió con frecuencia, como ya tengo dicho, si no de modelo al menos de referencia, a los teólogos del siglo XII y comienzos del XIII para sus teorías sobre la justicia del más allá. A la luz de cuanto acaba de decirse sobre el pecado

[23] *Libri Sententiarum*, Quaracchi, t. II, 1916, pp. 881-882.

[24] A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 165, n. 34. *«verum est quod quaedam animae, cum soluuntur a corporibus, statim intrant purgatorium quemdam ignem; in quo tamen non omnes purgantur, sed quaedam. Omnes vero quotquot intrant, in eo puniuntur. Unde videretur magis dicendus punitorius quem purgatorius, sed a digniori nomen accepit. Earum enim, quae instrant, aliae purgantur et puniuntur, aliae puniuntur tantum. Illae purgantur et puniuntur, quae secum detulerunt ligna, fenum, stipulam. Illi puniuntur tantum qui confitentes et poenitentes de omnibus peccatis sus decceserunt, antequam iniunctam a sacerdote poenitentiam peregissent».*

y la penitencia, me agradaría ofrecer dos ejemplos al respecto. En su búsqueda de una moral de la intención, Abelardo evoca en la primera mitad del siglo XII el caso de un criminal juzgado y condenado idénticamente por un mismo crimen por dos jueces diferentes. En ambos casos, se trata de una acción honesta y exigida por la justicia, sólo que uno de los jueces ha actuado movido por el celo de la justicia, y el otro impulsado por el rencor y el espíritu de venganza. Hacia 1200 una idea como ésta había evolucionado en función de la evolución de las jurisdicciones terrenas.

En una cuestión que habrá de ser repetida por Guillermo de Auxerre, muerto hacia 1237, y por el dominico Hugo de Saint-Cher, el canciller parisino Prévostin de Cremona, muerto hacia 1210, planteaba una de esas preguntas que parecen odiosas pero que encierran (como es a veces el caso) una significación muy precisa. La pregunta que se hacía era la de si un simple pecado venial no correría el riesgo de verse castigado en el Infierno y no en la tierra mediante la penitencia o en el Purgatorio. Y respondía que ello no era tal vez imposible porque no se puede juzgar el pecado en sí, sino en función de las diversas justicias —en el sentido jurídico de jurisdicción— con las que puede tener que ver. Desde el punto de vista del *fuero* (jurisdicción) del Infierno puede haber merecido una pena eterna, y en cambio desde el punto de vista del *fuero* de la penitencia actual o del Purgatorio, tan sólo una pena temporal. De la misma manera, precisa, que un pequeño robo se castiga en París sólo con la mutilación de una oreja, y en cambio en Chartres con la resección del pie. Menos concreto, Hugo de Saint-Cher se contenta con decir que un mismo pecado manifiesto se castiga gravemente en París, más gravemente en Orleans, y gravísimamente en Tours[25]. Hipótesis de escuela que hace desembocar vertiginosamente la reflexión teológica más abstracta en la realidad histórica más concreta. ¿Y si el más allá no fuera otra cosa que un reino feudal: con sus jurisdicciones fragmentadas, con criterios y penas desiguales? ¿Un más allá de la sociedad pre-revolucionaria y pre-industrial? Si el nuevo reino, el Purgatorio, no fuese sino un mosaico de señoríos de fronteras indecisas, mal protegidas incluso por el costado del reino infernal... Así a veces la historia, a la vuelta de un documento, levanta la máscara...

De dos (o cuatro) a tres: tres categorías de pecadores

En consecuencia, es necesario, ahora que nace el Purgatorio, que existe y se extiende, a fin de saber cómo probarlo, considerar las distintas categorías de hombres, de cristianos. Tocamos aquí uno de los mecanismos esenciales de la historia, el de las transformaciones de

[25] A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte*..., IV/2, p. 234.

los esquemas mentales, del instrumental lógico. Y entre todas estas operaciones del pensamiento –tanto al nivel de la sociedad global como al de los especialistas intelectuales– hay una operación que reviste una particular importancia: la clasificación y su sub-género la categorización.

Conviene ahora atenerse al esquema lógico al margen de las realidades sociales concretas. A finales del siglo XII, las cosas son simples pero chocan con una dificultad. Están de un lado las cuatro categorías de hombres definidas en el siglo IV por san Agustín, y luego repetidas y por así decir relanzadas por Graciano hacia 1140: los buenos del todo, los del todo malvados, los medianamente buenos y los medianamente malos. ¿Adónde van después de la muerte? Tres lugares van a ofrecerse en adelante, si prescindimos del Paraíso terrenal en pleno desmoronamiento donde ya no quedan más que Enoch y Elías, el seno de Abraham a punto de desaparecer también, y los dos limbos. Éstos no tienen el mismo estatuto. A partir del descenso de Cristo a los infiernos el limbo de los Patriarcas está vacío y así permanecerá para siempre. Ya no es más que un recuerdo histórico. El limbo de los niños, que seguirá siendo objeto de discusiones durante siglos, no figura en un plano de igualdad con los otros tres lugares del más allá. Corresponde al caso de aquellos seres humanos que no tienen ningún pecado personal, sólo el pecado original; mientras que el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso conciernen a tres categorías de pecadores personales entre los que media una jerarquía de responsabilidad y de destino: los malvados que irán al Infierno, los buenos a los que se promete el Paraíso, y aquellos que no son ni del todo buenos ni malvados del todo y que deberán pasar por el Purgatorio antes de ir al Paraíso. Por más que durante el siglo XIII, hasta Dante, siga encontrándose en los escritos teóricos de ciertos escolásticos un sistema de «cinco regiones» en lo tocante al más allá, lo que se delimita a finales del siglo XII es un sistema de tres lugares.

El problema parece sin embargo muy simple: hay que hacer que se correspondan un esquema cuaternario y una espacialización ternaria. Continuemos razonando al margen de todo contexto histórico concreto. Existen, según parece, dos soluciones sencillas, salvo que se desorganicen los dos sistemas a la vez. O bien el grupo de tres se amplía a cuatro, o bien el grupo de cuatro se reduce a tres. Aquí entran en juego dos elementos. El primero, que Agustín, creador de las cuatro suertes de cristianos, no supo definir de hecho más que el destino de tres de ellos, mientras que el grupo de los no del todo malvados quedó remitido a una muy hipotética «condenación más tolerable».

Se me ocurre que Agustín se sintió comprometido entre dos tendencias. Por un lado se inclinaba a alinearse, a pesar de su sutileza, entre los esquemas binarios cuyo influjo se estaba volviendo cada vez más fuerte en su época, aquella Antigüedad tardía obligada para subsistir a replegarse en unos esquemas mas mentales simplificados. Si se

mostraba un poco menos vago a propósito de los no del todo buenos y el fuego purgatorio capaz de hacer de ellos verdaderos elegidos, que con respecto a los no del todo malos, no había logrado sin embargo formular inequívocamente la situación de este otro grupo intermedio. A pesar de todo, en el fondo, se inclinaba hacia un más allá triple: el Cielo, el fuego (Purgatorio) y el Infierno; y precisamente por haberse mantenido fieles a su espíritu más que a la letra de sus escritos, pudieron los pensadores del siglo XII, fuertemente impregnados de agustinismo, enunciar un esquema ternario.

El segundo elemento que favoreció esta evolución hacia una tríada de categorías de pecadores de acuerdo con la tríada de los lugares del más allá fue la transformación de conjunto de los esquemas lógicos de los hombres del siglo XII –y en primer lugar de los clérigos– dentro de la gran mutación que sufrió entonces la cristiandad. Pasar de dos a cuatro (o a la inversa) no tenía nada de revolucionario. El verdadero cambio, en relación con la transformación general de las estructuras durante el siglo XIII, fue la reducción a tres de las cuatro categorías agustinianas de seres humanos con respecto a la salvación.

He de solicitar aquí del lector un instante de reflexión. Le supongo divertido o impaciente. Una de dos, pensará sin duda. O se trata de un juego abstracto apenas sin relación alguna con la realidad histórica, o de operaciones que se caen de su peso: la humanidad se ha dedicado siempre a recortar y reagrupar –en dos, en tres o en cuatro–. ¿Qué cosa puede haber más «natural»? Pero estoy equivocado. El lector ha leído a Georges Dumézil, a Claude Lévi-Strauss, a Georges Duby, o a lógicos como Theodor Caplow[26] y ha reflexionado además por sí mismo. Sabe por tanto que la realidad es diferente de esas dos hipótesis simplistas que hay que descartar. Entre los distintos códigos simples de que dispone, la humanidad escoge, según tiempos y lugares, en función de la cultura y de la historia. Formar un grupo, un conjunto o un sistema, no es una cosa tan sencilla como pueda parecer. Tres personas o tres cosas juntas raras veces forman una tríada. Pasar de dos a tres para expresar una totalidad cuando el sistema binario ha sido un hábito secular no resulta nada fácil. Creo por tanto que lo ocurrido en esencia en lo referente al sistema del más allá en la cristiandad del siglo XII fue que el sistema binario Cielo-Infierno (o Paraíso-Infierno) se vio sustituido por un sistema ternario: Cielo-Purgatorio-Infierno. Ciertamente una sustitución como ésta no es eterna. La sociedad en la que vive el cristianismo no está aún madura para alterar la concepción cristiana de la eternidad. Ésta sólo es válida para el período intermedio. Esto es algo también esencial y habré de volver sobre ello. Pero el cambio en cuestión y la manera como se llevó a cabo me parecen vinculados en profundidad a la mutación de la sociedad feudal entre

---

26 Th. CAPLOW, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades,* 1968, trad. franc., París, 1971.

los siglos XI y XIV. Veamos ante todo el tránsito formal de cuatro a tres referente a las categorías de pecadores.

Este cambio se llevó a cabo en dos fases, cronológicamente muy próximas entre sí. La primera fase, cuyo comienzo se ha visto ya, consistió en reemplazar un adverbio en la categorización agustiniana. Donde Agustín hablaba de *completamente (valde)* buenos o malvados, se habló de *medianamente (mediocriter)* buenos o malos, y las dos categorías intermedias se aproximaron entre sí. El momento decisivo fue el de la fusión de las dos categorías en una sola, la de los medianamente buenos y malos. Tal desplazamiento suscitó la indignación de algunos, y con razón. La audacia, gramatical e ideológica, era considerable. Consistía nada menos que en reunir dos contrarios –y cuáles (¡buenos y malos, el bien y el mal!)– en una sola categoría. Una vez efectuado tal atrevimiento, reducir (eventualmente) la nueva categoría a la de los *intermedios (mediocres)* no era ya más que una operación de rutina.

Los teólogos se ponen en movimiento. Entre 1150 y 1160 declara Pedro Lombardo: «He aquí por quién y en qué son eficaces las funciones que la Iglesia celebra por los difuntos: a los medianamente malos los sufragios les sirven para la mitigación de la pena; a los medianamente buenos les valen para la plena absolución»[27]. Los canonistas, en cambio, como ya se ha visto, están retrasados. Pero, salvo excepciones, se recuperan y, siendo como es la categorización más propia aún de juristas que de teólogos, se recuperan con rapidez.

Graciano había reproducido el texto de Agustín con las cuatro categorías. Una de las primeras sumas que lo comentan, la *Suma de Leipzig (Summa Lipsiensis)*, hacia 1186, hace ver con claridad la difícil evolución de los espíritus: «Según otros, "condenación" se refiere a la pena que sufren los medianamente buenos o los medianamente malos *en el Purgatorio*, aunque no se acostumbra a hablar de condenación salvo en relación con los condenados eternamente. Los buenos a medias son aquellos que mueren tras haber recibido una penitencia por los pecados veniales, pero que no la han cumplido aún. Los malos a medias son los que mueren con pecados veniales, aunque se los pueda llamar también buenos, puesto que el pecado venial, según parece, no hace ningún mal. No faltan quienes entienden lo dicho aquí como referido únicamente a los buenos a medias, a algunos de los cuales se les hace una remisión total; pero en realidad se trata sólo de una condenación, es decir de una pena, más tolerable»[28]. Hacia 1188 el célebre Huguccio de Pisa protesta vivamente en su *Suma* contra la evolución en curso: «Algunos teólogos distinguen por su propia cuenta tres géneros de hombres tan sólo (en lugar de los cuatro de Agustín y Graciano). Están los buenos del todo, los malos del todo y los medianamente buenos y medianamente malos. Porque dicen que los medianamente bue-

[27] *Libri IV Sententiarum*, Quaracchi, t. II, 1916, pp. 1006-1007.

[28] A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 262, n. 7.

nos y los medianamente malos son los mismos, es decir los que se hallan en el fuego purgatorio, y sólo ellos pueden beneficiarse de los sufragios, a fin de verse antes libres. La "condenación", o sea la pena [es más tolerable] porque son menos castigados. Pero semejante opinión me parece cuasi herética, porque acaba por identificar el bien y el mal, ya que el medianamente bueno es en realidad bueno, y un medianamente malo es malo. Asimismo, en el fuego purgatorio no puede haber sino buenos, porque nadie puede estar allí con un pecado mortal. Y con un pecado venial nadie es malo. En consecuencia en el fuego purgatorio no hay ningún malo»[29].

La *Suma de Colonia* (*Summa Coloniensis*, 1169) no abordaba, como ya se ha visto, el tema, que declaraba dejar en manos de los teólogos; pero en el manuscrito de Bamberg consultado por Landgraf, una mano añadió el esquema puntualizado por Sicard de Cremona, muerto en 1215, y que es, desde luego, claro y definitivo.

Difuntos	buenos del todo	Se hacen por ellos acciones de gracias.
	malos del todo	Lo que se hace por ellos es consuelo para los vivos.
	medianos	Por ellos, remisión plena o condenación más tolerable.

Y Sicard precisaba: «Que su condenación se haga más tolerable, eso es algo que hay que entender referido a los que están en el Purgatorio»[30].

Finalmente, hay una glosa de las *Sentencias* del siglo XIII que se esfuerza por expresar el pensamiento de san Agustín y Pedro Lombardo a la luz de la reciente evolución.

«He aquí lo que el Maestro ha entendido, junto con Agustín:

»Algunos difuntos son buenos del todo y la Iglesia no hace sufragios por ellos porque no los necesitan... Están ya sin duda alguna glorificados.

»Algunos son malos del todo y la Iglesia no celebra tampoco sufragios por ellos porque han merecido su suerte. Están ya sin duda alguna condenados.

»Los demás forman una categoría intermedia y la Iglesia celebra sufragios por ellos porque se lo merecen. Sobre su suerte ver... [y se remite a otro capítulo]».

La glosa vuelve luego a repetir la explicación detallando esa categoría intermedia en sus dos componentes y expresando algo así como un remordimiento agustiniano: «Algunos son buenos a medias y los sufragios les valen la plena absolución, y éstos son los que se hallan sin duda en el Purgatorio.

---

29 ID., *ibid.*, IV/2, p. 262, n. 9.

30 A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 261, n. 6.

»Algunos son malos a medias y los sufragios valen para la mitigación de su pena. Y de éstos cabe dudar si estarán en el Purgatorio o en el Infierno [condenados] o en los dos sitios»[31].

Raúl Ardent, a fines del siglo XII, distingue a su vez tres suertes de difuntos: los buenos del todo, los medianamente buenos, y los condenados sin remisión (*valde boni, mediocriter boni, omnino damnati*).

«Aquellos, nos dice, que son buenos del todo, después de su muerte pasan inmediatamente al descanso y no necesitan de nuestras oraciones ni de nuestras ofrendas; somos más bien nosotros los que nos beneficiamos de las suyas. Los que son buenos a medias y que se obligan en una verdadera confesión y penitencia, no están aún perfectamente purgados, por lo que han de purgarse en los lugares purgatorios (*in locis purgatoriis*) y, por lo que a ellos respecta, es indudable que las oraciones, las limosnas y las misas resultan provechosas. No es que reciban el beneficio de nuevos méritos después de su muerte, sino como consecuencia de sus merecimientos precedentes [antes de su muerte]. En cambio, los condenados sin remisión no han merecido poderse aprovechar de tales beneficios. Por lo que a nosotros respecta, hermanos míos, que ignoramos quién se halla en necesidad y quién no, a quién pueden ser de provecho los sufragios y a quién no, lo que hemos de hacer es ofrecer oraciones, limosnas y misas por todos, incluidos aquellos de quienes no tenemos ninguna certeza. Para los del todo buenos tales sufragios serán acciones de gracias, por los medianamente buenos serán expiaciones, y los que se hagan por los condenados se convertirán en otros tantos consuelos para los vivos. En fin, lo mismo si aprovechan que si no aprovechan a aquellos por quienes se celebran, a quienes desde luego sí aprovechan es a aquellos que los llevan a cabo con devoción... De este modo el que intercede por otro, trabaja por sí mismo (*PL*, 155, 1485).»

Si bien en este caso no está aún unificada la localización de la purgación, la tripartición de los difuntos es ya cosa adquirida.

ESQUEMA LÓGICO Y REALIDADES SOCIALES: UN INTERMEDIO DESCENTRADO

En la notable construcción de este esquema ternario hay que subrayar aún dos aspectos muy importantes.

El primero, he de insistir en ello, es la sustitución de un esquema cuaternario, binario de hecho (dos × dos) por un esquema ternario. Se trata de un movimiento muy extendido en los esquemas mentales de la *intelligentsia* cristiana a partir del siglo XI. Sustituye generalmente oposiciones del tipo inferior/superior, tales como poderoso/pobre

[31] ID., *ibid.*, IV/2, pp. 270-271.

(potens/pauper)[32], clérigo/laico, monje/clérigo, por tríadas más complejas.

En la alta Edad Media el pensamiento se complacía en ordenarse en torno a esquemas binarios. Para interpretar las potencias del Universo: Dios y Satán, por más que —corrección muy importante— el pensamiento cristiano, al rechazar desde el punto de vista dogmático el maniqueísmo, subordinara el diablo al Dios bueno. Para interpretar la sociedad: los clérigos y los laicos, los poderosos y los pobres. Para interpretar la vida moral y espiritual: las virtudes y los vicios. Parejas antagonistas que se combatían ardientemente, al modo de la *Psicomaquia* que oponía, según el poema de Prudencio, las virtudes y los vicios. La frontera pasaba por dentro del hombre, desgarrado entre Dios y Satán, el orgullo del fuerte y la envidia del pobre, el llamamiento de la virtud y la seducción del vicio. A partir del año mil, algunos esquemas pluralistas, con frecuencia heredados de la Antigüedad greco-romana y más aún de la cristiana, empezaron a sobreponerse a los esquemas dualistas. Los modelos construidos sobre la cifra siete conocieron durante el siglo XII un gran éxito: los septenarios de los siete sacramentos, de los siete pecados capitales, de los siete dones del Espíritu Santo.

Pero la tendencia principal consistió en reemplazar esquemas binarios por esquemas ternarios que servían para sustituir las oposiciones brutales, los afrontamientos de dos categorías, por el juego más complejo de tres elementos.

Uno de estos esquemas es el de los tres órdenes: los que rezan, los que combaten y los que trabajan (clero, nobles, masa campesina). Este esquema ternario es de un tipo especial: opone dos de los elementos del grupo al tercero, masa dominada pero que supo abrirse un camino hasta la representación ideológica[33]. Nos hallamos ante el modelo lógico estudiado por Theodor Caplow: dos contra uno.

El esquema ternario sobre cuyo modelo nació el Purgatorio no conoció menor éxito a partir de la segunda mitad del siglo XII, ni estuvo menos ligado a las estructuras en evolución de la sociedad feudal. Consistió en hacer deslizarse una categoría *intermedia* entre las dos categorías extremas. Fue la promoción del *medio,* no por emergencia de una tercera categoría *después* y *por debajo* de las dos primeras, sino entre las otras dos... El Purgatorio es un lugar doblemente intermedio: en él no se es tan dichoso como en el Paraíso ni tan desgraciado como en el Infierno y sólo durará hasta el Juicio final. Para hacerlo realmente intermedio, basta con situarlo entre el Paraíso y el Infierno.

---

[32] K. BOSL, «Potens und pauper. Begriggsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlicher Differenzierung im frühen Mittelalter und zum *Pauperismus* des Hochmittelalters», en *Frühformen des Gesellschaft im mittelalterlichen Europa,* Munich-Viena, 1964, pp. 106-134.

[33] G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* París, 1978. J. LE GOFF, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe», en *Annales E.S.C.,* 1979, pp. 1187-1215.

También aquí la aplicación esencial del sistema es de orden sociológico. Se trata de representar –no de describir– la sociedad salida de la segunda fase de la revolución feudal, la del impulso urbano, como el esquema de los tres órdenes lo había hecho con respecto a la primera fase, la del progreso agrícola. Bajo su forma más corriente y más general, el esquema distingue grandes, medianos y pequeños: *maiores, mediocres, minores*[34]. Esquema cuyo sentido y funcionamiento muestra mejor su expresión en latín; pues designa en los dos extremos los grupos mediante un comparativo: los *más* grandes, los *más* pequeños; expresa de ese modo una relación, una proporción, un juego social. ¿Qué es lo que puede hacer el grupo intermedio en un mecanismo así? Engrosar a expensas de sus vecinos o de uno de ellos, juntarse con uno u otro, o con uno primero y otro después, alternativamente, de ambos grupos. De este esquema tomó prestado Francisco de Asís, a comienzos del siglo XIII, un nombre para los hermanos de la orden que había creado: los *Menores*[35]. La aplicación más habitual del esquema fue la que se hizo a la sociedad feudal modificada por el crecimiento urbano: entre los grandes (laicos y eclesiásticos) y los pequeños (trabajadores rurales y urbanos) había nacido una categoría intermedia: los burgueses, muy diversos entre sí, hasta el punto de que prefiero no hablar de burguesía.

Y aquí es donde aparece la segunda característica del esquema: su elemento intermedio no se halla a igual distancia de sus dos polos. Teóricamente su situación permite a la categoría intermedia de la tríada disfrutar de alianzas o deslizamientos hacia uno u otro polo. Los burgueses la usarán en relación con los pequeños o con los grandes. Pero, en el caso del Purgatorio, su juego se verá bloqueado por uno de los dos lados, el del Paraíso, donde siempre será difícil entrar. La frontera móvil será la que media entre el Purgatorio y el Infierno. Punto medio descentrado, repito, empujado hacia su frontera sombría, como podrá comprobarse por la lectura de las descripciones del más allá que apenas si se iluminarán después de las negras visiones de la alta Edad Media[36]. Se advierte que este modelo –a través de su utilización sociológica– no es menos importante que el de los tres órdenes. Aquél creó el Tercer Estado, y éste las clases medias.

Espero que se me entienda bien. Sería absurdo decir que la burguesía creó el Purgatorio, o que el Purgatorio se deriva de uno u otro modo de la burguesía en el supuesto de que la burguesía existiera en-

---

[34] Sobre los *mediocres*, ver D. LUSCOMBE, «Conceptions of Hierarchy before the XIIIth century» in *Miscellanea Mediaevalia*, 12/1. *Soziale Ordnung im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlín-New York, 1979, pp. 17-18.

[35] Ver J. LE GOFF, «Le Vocabulaire des catégories sociales chez François d'Assise et des biographes du XIIIe siècle», en *Ordres et classes* (Coloquio de Historia social Saint-Cloud, 1967), París, La Haya, 1973, pp. 93-124.

[36] En cambio, desde un punto de vista escatológico, se le desvía hacia el Paraíso, puesto que conduce a él obligatoriamente.

tonces. Lo que yo propongo como hipótesis, como lectura del nacimiento del Purgatorio, es que tal nacimiento forma parte de un conjunto vinculado a la transformación de la cristiandad feudal, una de cuyas expresiones esenciales fue la creación de esquemas lógicos ternarios con introducción de una categoría intermedia[37]. El modelo se halla sólidamente anclado en estructuras socio-económicas; esto es para mí evidente. Pero me parece no menos seguro que la mediación de las estructuras mentales ideológicas y religiosas fue esencial también para el funcionamiento del sistema. El Purgatorio no es un producto de semejante sistema, sino un elemento.

Es posible que el lector se sienta igualmente escéptico respecto de la importancia que atribuyo en toda esta historia a ciertos frágiles cambios de vocabulario. Purgatorio se convierte de adjetivo en sustantivo, una locución adverbial *(non valde)* se ve emplazada por otra *(mediocriter)*, y en ambos casos he tratado de ver la señal de cambios profundos. Yo creo, en efecto, que los cambios lingüísticos por débiles que sean, si se encuentran situados en lugares estratégicos del discurso constituyen la señal de fenómenos importantes. Y pienso que tales deslizamientos de palabras o de sentido son tanto más significativos cuanto que se producen en el seno de sistemas ideológicos rígidos. Ciertamente, la cristiandad medieval —este libro espera poderlo demostrar— no fue inmóvil ni estéril. Muy al contrario, ¡qué enorme creatividad la suya! Pero sus innovaciones al nivel ideológico se llevaron a cabo paso a paso, palabra por palabra.

MUTACIONES DE LOS ESQUEMAS MENTALES: EL NÚMERO

Lo que cambia también en el Purgatorio, haciéndolo posible y acogiéndolo, son ciertos hábitos de pensamiento, un instrumental intelectual, que forman parte del nuevo paisaje mental. Con el Purgatorio aparecen nuevas actitudes referentes al número, al tiempo y al espacio.

Con respecto al número, porque el Purgatorio va a introducir en la escatología un cálculo que no es el de los números simbólicos o el de la abolición de la medida en la eternidad, sino, al contrario, un cómputo realista. Semejante recuento es el de la práctica judicial. El Purgatorio es un infierno no a perpetuidad sino por un tiempo. Ya a mediados del siglo XI, en el relato sobre los genios que se escapaban del cráter del Stromboli, había explicado Jotsuald que las almas de los pecadores sufrían allí diversos suplicios *ad tempus statutum*, durante el tiempo fijado. A fines del siglo XII, en una cuestión referida en una antología procedente del círculo de Odon d'Ourscamp se habla de quienes

---

[37] La concepción de una desigualdad en la igualdad, en la equidistancia por ejemplo, es típica de la mentalidad «feudal». Cf. J. LE GOFF, a propósito de las relaciones señor /vasallo. *Pour un autre Moyen Âge*, pp. 365-384.

piensan que el pecado venial no se castiga eternamente «sino en el infierno y por un tiempo».

La creación del Purgatorio encierra un proceso de espacialización del universo y de lógica aritmética que, más allá del triple reino del Otro Mundo, va a regir las relaciones entre los comportamientos humanos y las situaciones en el Purgatorio. Se medirá proporcionalmente el tiempo pasado en pecado en la tierra y el pasado en los tormentos del Purgatorio, el tiempo de los sufragios ofrecidos por los difuntos en proceso de purgación y el tiempo de la aceleración de la liberación del Purgatorio. Esta contabilidad se desarrollará durante el siglo XIII, siglo del impulso de la cartografía y de la expansión del cálculo. Y finalmente, el tiempo del Purgatorio se verá arrastrado dentro del tiempo vertiginoso de las indulgencias.

La noción de una condenación «por un tiempo» se inscribe en una actitud mental más amplia que, surgida del deseo de justicia, desemboca en una auténtica contabilidad del más allá. La idea fundamental procedente de los primeros Padres, de Agustín en particular, y sin cesar repetida en el curso de los siglos, es la de una proporcionalidad de las penas, en este caso del tiempo pasado en el Purgatorio, en función de la gravedad de los pecados. Pero sólo en el siglo XIII acaba convirtiéndose en cuantitativa, de cualitativa que era, la idea de proporcionalidad. Está en relación con los progresos de la aritmética y de las matemáticas. Alejandro de Halès, el maestro universitario parisino que se hizo franciscano, durante la primera mitad del siglo XIII, se pregunta en su *Glosa sobre las Sentencias de Pedro Lombardo* si la pena del Purgatorio no puede ser injusta y no proporcional *(iniusta et improportionalis).* Y responde: «Por más que la pena del Purgatorio *(poena purgatorii)* no sea proporcional al placer que se experimentó al pecar, es sin embargo comparable con él; y aunque no sea proporcional según proporción a la pena temporal en su acerbidad, es sin embargo proporcional a ella según proporcionalidad: "La proporcionalidad es en efecto la similitud de las proporciones." La proporción de la pena temporal debida acá abajo por un pecado con la pena temporal debida igualmente acá abajo por un pecado más grave, es equivalente a la proporción de pena de Purgatorio debida por un pecado más pequeño en relación con la pena del Purgatorio debida por un pecado más grave; pero la pena del Purgatorio no es proporcional a la pena temporal de acá abajo. La razón por la que conviene que la pena del Purgatorio sea más severa de una manera no proporcional con la pena que se purga acá abajo, aunque las dos sean voluntarias, está en que la pena que purga acá abajo es la pena del alma que sufre con el cuerpo, mientras que la pena del Purgatorio es la pena que sufre el alma misma, inmediatamente. Del mismo modo, en efecto, que lo que se sufre (de un lado) no es proporcional a lo que se sufre (de otro), lo mismo ocurre entre sufrimiento y sufrimiento. Además, la pena temporal acá abajo es voluntaria en sentido propio, mientras que la pena del Purgatorio sólo lo es en sentido figurado.»

Texto sorprendente que no se contenta con explicar la mayor intensidad de las penas del Purgatorio en relación con las terrenas a causa de la mayor vulnerabilidad del alma torturada directamente sin la protección del cuerpo, sino que introduce en la consideración de las penas del más allá un punto de vista matemático, topológico. En este texto no hay más que una sola cita, una sola autoridad: «La proporcionalidad es en efecto la similitud de las proporciones». Autoridad que no es escriturística, ni patrística, ni eclesiástica: es una cita de Euclides, *Elementos*, V, definición 4[38].

Hay un comentario de las *Sentencias* de comienzos del siglo XIII que al plantearse la cuestión de la eficacia cuantitativa de los sufragios es probablemente, según Landgraf, el primer texto donde se emplearon las expresiones proporción aritmética y proporción geométrica[39]. Como puede verse, lo que se inaugura con el Purgatorio es la posibilidad de una contabilidad del más allá[40]. Hasta entonces no había habido más que la eternidad o la espera indeterminada. En adelante va a contarse el tiempo de purgatorio de acuerdo con la gravedad de los pecados, a medirse el tiempo de remisión de purgatorio de acuerdo con la importancia de los sufragios, y a calcularse la relación entre el tiempo vivido acá abajo y el tiempo experimentado allá, porque va a tenerse también en cuenta la impresión psicológica de la duración (ya que el tiempo parece deslizarse muy lentamente en el purgatorio). Los textos del siglo XIII nos familiarizarán con tales cálculos. Nos recordarán que el siglo XIII fue el siglo del cálculo, como lo ha puesto de relieve en un sugestivo libro Alexander

---

38 ALEJANDRO DE HALÈS, *Glossa in IV libros sententiarum Petri Lombardi,* Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, t. XV, Quaracchi, 1957, pp. 352-353. *«Cum enim proportionalis esset poena temporalis culpae temporali, poena autem purgatorii improportionaliter habeat acerbitatem respectu poenae hic temporalis, punit supra condignum, non citra. Respondemus quod... licet autem poena purgatorii non sit proportionalis delectationi peccati, est tamen comparabilis; et licet non sit proportionalis secundum proportionem poenae hic temporali quoad acerbitatem, est tamen proportionalis secundum proportionalitatem. "Est autem proportionalitas similitudo proportionum"* (EUCLIDES, *Elementa,* V, defin. 4). *Quae enim est proportio poenae temporalis hic debitae alicui peccato ad poenam temporalem debiram hic maiori peccato, ea est proportio poenae purgatorii debitae minori peccato, ad poenam purgatorii debitam maiori peccato; non tamen est proportio poenae purgatorii ad poenam hic temporalem. Ratio autem propter quam convenit poenam purgatorii esse acerbiorem improportionaliter poenae purganti hic, licet utraque sit voluntaria, est quia poena purgans hic est poena animae per compassionem ad corpus, poena vero purgatorii est poena psius animae inmediate. Sicut ergo passibile improportionale passibili, ita passio passioni. Praeterea, poena temporalis hic simpliciter voluntaria, poena purgatorii voluntaria comparative.»*

Agradezco a Georges Guilbaud y al Padre P. M. Guy que tuvieron a bien ayudarme a leer este texto tan apasionante como difícil, el primero con su competencia de matemático y conocedor de la escolástica, y el segundo con su saber de teólogo.

39 A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 294. n. 2. Se trata de un comentario de las Sentencias de comienzos del siglo XIII: *«sciendum quod secundum quosdam suffragia prosunt damnatis (purgatorio) quantum ad proportionem arithmetican, non geometricam».*

40 Esta expresión es el título del notable estudio de J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge,* Escuela francesa de Roma, 1980.

Murray[41], el tiempo de la contabilidad, el de los mercaderes y funcionarios que establecieron los primeros presupuestos. Lo que se ha podido llegar a llamar (no sin cierta exageración, ciertamente) «el primer presupuesto de la monarquía francesa», data del reinado de Felipe Augusto, el rey bajo quien nació o se desarrolló el Purgatorio. Entre el tiempo de la tierra y el tiempo del Purgatorio, la Iglesia y los pecadores van a llevar en adelante una contabilidad por partida doble. Según el *Apocalipsis*, el día del Juicio se abrirán los libros y se juzgará a los muertos según el contenido de aquéllos, pero desde ahora, y durante el intervalo, van a estar abiertos otros libros de cuentas, los del Purgatorio.

EL ESPACIO Y EL TIEMPO

El Purgatorio está ligado también a nuevas concepciones del espacio y del tiempo. Se asocia a una nueva geografía del más allá que no es ya la de los pequeños receptáculos yuxtapuestos unos a otros como las mónadas señoriales, sino la de los vastos territorios, de los reinos, como los llamará Dante. Ha llegado el tiempo en que la cristiandad, a lo largo de las rutas de las cruzadas, de las rutas misioneras y mercantiles, está explorando el mundo. «A fines del siglo XII (escribe el gran especialista de la historia de *La Carte, image des civilisations* George Kish) se produjo un cambio: el mundo medieval se puso en camino; de golpe, los viajeros reunieron una información que transformó, durante el siglo XIV, los mapas medievales...» Al mismo tiempo, y tal vez más de prisa aún, se llevó a cabo la transformación de la cartografía imaginaria del más allá. La cartografía terrena, reducida hasta entonces a una especie de ideogramas topográficos, se ensaya en el realismo de la representación. La cartografía del más allá completa este esfuerzo de exploración del espacio, por muy cargado de simbolismo que siga aún estando[42]. También el tiempo, el propio tiempo resulta ser, en la creencia en el Purgatorio, el elemento más explícitamente susceptible de medida. Gran novedad, un tiempo mensurable se inaugura en el más allá. Puede por tanto ser objeto de cómputos, evaluaciones y comparaciones. Se le encuentra, comparativamente *(comparative)* que diría Alejandro de Halès, en los nuevos usos de la predicación. El ser-

---

[41] A. MURRAY, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1983. J. MURDOCH habla del delirio de la medida *(frenzy to measure)* en los universitarios de Oxford durante el siglo XIV, en J. E. MURDOCH y E. D. SYLLA, ed., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975, pp. 287-289 y 340-343. Semejante delirio empezó un siglo antes, cuando menos, y no sólo en Oxford.

[42] Sobre la cartografía medieval, ver entre otros, J. K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Times of the Crusades*, New York, 1925. G. H. T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, Londres, 1938. L. BAGROW, *Die Geschichte der Kartographie*, Berlín, 1951. M. MOLLAT, «Le Moyen Âge» en *Histoire Universalle des explorations*, ed. L. H. Parias, t. I, París, 1955. G. KISH, *La carte, image des civilisations*, París, 1980.

món está hecho para enseñar y salvar. A partir de fines del siglo XII, el predicador inserta en su prédica, a fin de persuadir mejor, anécdotas, que son los famosos *exempla*. Estas anécdotas se ofrecen como históricas, como «verdaderas». En el tiempo escatológico del sermón, tiempo de la conversión y de la salvación, las anécdotas se ocupan de introducir segmentos del tiempo histórico, datable y mensurable. Lo mismo que hace el Purgatorio en el tiempo del más allá. El Purgatorio será además uno de los temas favoritos de los *exempla*.

LA CONVERSIÓN AL AQUENDE Y A LA MUERTE INDIVIDUAL

En todos estos cambios, en todos estos trastornos, se presienten dos grandes movimientos de fondo que explican en profundidad el nacimiento del Purgatorio.

El primero consistió en el debilitamiento de un gran lugar común de la alta Edad Media, el *contemptus mundi*, el desprecio del mundo[43]. Alimentado sobre todo por la espiritualidad monástica (que lo sostendrá, como ha demostrado Jean Delumeau, incluso en pleno Renacimiento), el desprecio del mundo va a retroceder ante el apego creciente a los valores terrenos ligado a los impulsos creadores de la época.

Gustavo Vinay ha escrito algunas palabras encendidas a propósito del optimismo del siglo XII: «Si hay un siglo jovial durante la Edad Media, es éste sin duda: es el siglo en que la civilización occidental hace explosión con una vitalidad, con una energía y con una voluntad de renovación verdaderamente estupefacientes. Su clima es el del optimum medieval... El siglo XII es típicamente el siglo de la liberación por obra de la cual los hombres rechazan todo cuanto durante más de un milenio había permanecido oculto pudriéndose dentro.» Y es no obstante, añade, el momento en que, paradójicamente, en el corazón de esta «explosión de vitalidad» nace el miedo a la muerte y al sufrimiento: «La Edad Media comienza verdaderamente a sufrir en el tiempo en que se siente más dichosa, en que respira a pleno pulmón, en que parece tomar conciencia de tener ante sí todo el porvenir, precisamente cuando la historia adquiere unas dimensiones que no había tenido antes nunca»[44].

Reconozcamos que hay algo de exageración en este texto apasionado y sensible. Pero sigue siendo cierto que Gustavo Vinay ha comprendido bien aquella conversión al aquende nacida en el siglo XII y que se prolonga durante el siglo siguiente –y que, de hecho, ya no volverá a desaparecer, a pesar de los tormentos interiores, las dudas y las

---

[43] Sobre el desprecio del mundo ver R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde en Occident, de saint Ambroise à Innocent III*, Lovaina, 1963.

[44] G. VINAY, *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli* XII *e* XIII, (1962), Todi, 1967, pp. 13-14.

regresiones–. Por otra parte, la paradoja del desarrollo simultáneo del miedo a la muerte no es más que aparente. El valor atribuido en adelante a la vida terrena hace más aborrecible el momento de abandonarla. Y al miedo del Infierno viene a añadirse –incluso tendiendo a sustituirlo–, el temor a ese momento doloroso: la hora de la muerte. El Purgatorio, nueva esperanza para el más allá y sensibilización hacia el momento del tránsito, tiene su lugar en este basculamiento de los valores.

La humanidad cristiana ha dejado de crecer en conjunto que el Juicio final vaya a ser de un día a otro. Sin haberse vuelto dichosa, ha hecho la experiencia del crecimiento, después de siglos de simple reproducción, cuando no de retroceso. Produce ya «bienes», y valores hasta entonces situados únicamente en la vida futura empiezan a encarnarse mejor o peor acá abajo: la justicia, la paz, la riqueza, la belleza. El templo gótico parece haber hecho descender el Paraíso sobre la tierra, parece un lugar «de refrigerio, de luz y de paz». No es un simple abandono a la metáfora la evocación del *refrigerium* y de la liturgia primitiva a propósito de la iglesia gótica. Meyer Shapiro y Erwin Panofsky, al comentar los escritos de Suger sobre la nueva arquitectura de Saint-Denis, han subrayado «que la fraseología de Suger recuerda los *tituli* del cristianismo primitivo en los que las doctrinas neoplatónicas... se expresaban de una manera semejante»[45]. La humanidad se ha instalado sobre la tierra. Hasta entonces no había merecido la pena reflexionar demasiado sobre aquel corto momento que debía separar la muerte de la resurrección. Pero la pareja Infierno-Paraíso no es suficiente ya para responder a los interrogantes de la sociedad. El período intermedio entre la muerte individual y el juicio colectivo se convierte ahora en objeto de importantes reflexiones. Entre los fanáticos de la escatología que rechazan semejante reflexión y concentran todas sus aspiraciones en el acontecimiento del *Millenium* o del Ultimo Día, y aquellos otros que, por el contrario, se instalan en esta tierra, interesándose desde luego por su apéndice, el tiempo intermedio entre la muerte y la resurrección, la Iglesia arbitra en favor de estos últimos. Si la espera ha de ser larga, hay que preguntarse qué va a ser de los muertos mientras tanto, qué va a ser de nosotros mismos el día de mañana. Bien es verdad que, frente a esta instalación de la mayoría de los cristianos en la tierra, hay una minoría que se rebela, reclama con más fuerza la Parusía y, mientras tanto, el reino de los cielos acá abajo, el *Millenium.* Desde Joaquín de Fiore a Celestino V, desde la cruzada de los niños a los flagelantes o a los espirituales, los «fanáticos del Apocalipsis» se agitan más que nunca. Sospecho incluso que san Luis, rey de la cruzada penitencial, mientras sus oficiales se afanaban en calcular y medir, y en asentar con seguridad su reino, pensaba en impulsarlo hacia la

[45] E. PANOFSKY, citando a Meyer SCHAPIRO, *Architecture gothique et pensée scolastique,* trad. franc. París, 1967, p. 42.

aventura escatológica, soñaba con ser, como se ha creído también de ciertos emperadores alemanes, un rey de los últimos tiempos. A pesar de lo cual, san Luis exclamará en algún momento: «Nadie ama su vida como amo yo la mía»[46].

Con excepción de algunos puñados de «locos», a decir verdad el *Apocalipsis* no encontró demasiado eco. Durante el siglo XI y a comienzos del XII fue el libro de la Biblia más comentado[47]. Pero luego pasó a segundo plano, por detrás del *Cantar de los Cantares* abrazado con tanto ardor terreno como celestial. Los Apocalipsis se retiran de los tímpanos góticos y ceden su puesto a los juicios finales en los que el Purgatorio no ha encontrado aún su sitio, pero que muestran una historia lejana, pretexto para la representación de la sociedad terrena y para su amonestación a fin de que se conduzca mejor en este mundo.

Este progresivo –y relativo– desvanecimiento del *Apocalipsis* ante el Juicio final ha sido subrayado por los grandes nombres de la iconografía medieval.

Así, Emile Mâle: «Desde el siglo XII una manera nueva de comprender la escena del juicio sustituyó... a la antigua. Hacen su aparición magníficas composiciones que ya no deben casi nada al Apocalipsis, sino que se inspiran en el Evangelio de san Mateo... No puede decirse que el Apocalipsis fuese un libro muy fecundo durante el siglo XIII... Los artistas prefieren tomar de san Mateo el cuadro del fin del mundo. El texto del evangelista[48], es sin duda menos fulgurante, pero más accesible al arte. En san Mateo, Dios ha dejado de ser la enorme piedra preciosa cuyo brillo no puede sostenerse con la vista: es el hijo del Hombre; aparece sobre su trono tal como anduvo por la tierra; los pueblos reconocen su rostro. Un capítulo de san Pablo en la primera carta a los Corintios, a propósito de la resurrección de los muertos, añadió algunos rasgos al conjunto.» Y Emile Mâle indica como principal innovación del tema inspirado por el evangelio de Mateo «la separación de los buenos y los malos». En las representaciones del *Apocalipsis*, Dios era «a la vez glorioso como un soberano y amenazador como un juez». En los juicios del siglo XIII Dios es «el Hijo del Hombre» presentado «como redentor, como juez, como Dios vivo»[49].

Henri Focillon repite este análisis: «La iconografía del siglo XII... está dominada por el Apocalipsis, del que toma sus visiones temibles y la imagen misma de Cristo juez, asentado en su gloria, rodeado de figuras inhumanas... La iconografía del siglo XIII renuncia simultánea-

---

46 JOINVILLE, *La vie de Saint Louis*, ed. N. L. Corbett, Sherbrooke, 1977, pp. 85-86 y p. 214.

47 Ver G. LOBRICHON, *L'Apocalypse des théologiens au XIIe siècle*, tesis de la Escuela de Altos Estudios en ciencias sociales, defendida en 1979 en la Universidad de París X(Nanterre).

48 Mt, 25, 46 y Pablo, 1 Cor, 15-52.

49 E. MÂLE, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, París, 9.ª edic., 1958, pp. 369-374.

mente a las visiones, a la epopeya, al Oriente, a los monstruos. Es en cambio evangélica, humana, occidental y natural. Hace descender a Cristo casi al nivel de los fieles... Sin duda alguna, Cristo sigue asentándose en las alturas del tímpano, presidiendo el despertar de los muertos y las eternas sanciones: pero aún entonces sigue siendo el Cristo de los Evangelios y conservando su dulzura humana»[50].

Si el Cristo de los tímpanos góticos sigue siendo desde luego un juez para la eternidad, el abandono de los fulgores apocalípticos por la representación realista del Juicio y de los grupos humanos resucitados permite que pase a primer plano la justicia con la que se halla efectivamente ligado el nacimiento del Purgatorio. Esos escogidos que Cristo confía a los ángeles que los conducen al paraíso van a ir siendo cada vez más los «santos» que han pasado por el Purgatorio y allí se han purgado y purificado.

En la instalación sobre la tierra y el nuevo dominio sobre el tiempo, en la prolongación de la vida en el más allá del Purgatorio, hay sobre todo una solicitud, la de los muertos. No es que yo crea —estoy en esto de acuerdo con Paul Veyne— que la muerte hubiese llegado a ser objeto de interés en sí misma, sino que a través de ella y a través de sus muertos, los vivos acrecentaron su poder en este mundo[51]. El siglo XII presenció el enriquecimiento de la memoria. Sus grandes beneficiarios fueron, a no dudarlo, las familias aristocráticas que montaron y estiraron sus genealogías[52]. La muerte fue cada vez menos una frontera. El purgatorio se convirtió en un anejo de la tierra y prolongó el tiempo de la vida y de la memoria. Los sufragios pasaron a ser una empresa cada vez más activa. El renacimiento de los testamentos —por más que en ellos sólo tardíamente empiece a hacerse mención del Purgatorio— contribuyó también a hacer retroceder los confines de la muerte.

Si bien estas nuevas solidaridades entre los vivos y los muertos —en germen en la obra de Cluny— refuerzan los lazos familiares, corporativos y confraternales, el Purgatorio —tomado en el sentido de una personalización de la vida espiritual— favorece de hecho el individualismo. Establece como foco de interés la muerte individual y el juicio subsiguiente.

Situándose en el punto de mira de las instituciones y el derecho, ha afirmado Walter Ullmann que «el paso del siglo XII al XIII fue el perío-

---

[50] H. FOCILLON, *Art d'Occident*, t. 2. *Le Moyen Âge gothique*, París, 1965, pp. 164-165.

[51] Ver los trabajos de los historiadores alemanes de Freiburg y Münster (G. TELLENBACH, K. SCHMID, J. WOLLASCH) citados por J. WOLLASCH, «Les obituaires, témonis de la vie clunisiénne», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1979, pp. 139-171, Paul VEYNE, *Le Pain et le Cirque*, París, 1976.

[52] Ver concretamente G. DUBY, «Remarques sur la littérature généalogique en France aux XIe et XIIe siècles», en *Comptes rendus de L'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1967, pp. 335-345, recogido en *Hommes et Structures du Moyen Âge*, París-La Haya, 1973, pp. 287-298.

do durante el cual se sembraron los gérmenes del desarrollo constitucional del futuro y de la emergencia del individuo en la sociedad»[53]. Y demuestra que fue también la época de «la emergencia del ciudadano». Semejante aparición del individuo se manifestó también en el terreno de la muerte y de la suerte en el más allá. Con el Purgatorio nació el ciudadano del más allá, entre la muerte individual y el juicio final.

La liturgia misma atestigua esta evolución.

Siempre muda hasta entonces a propósito del Purgatorio, comenzó también a abrirse a la nueva clasificación de los difuntos y dedujo consecuencias ceremoniales en las que se afirmará en adelante la solicitud por la muerte individual. Esto se advierte por ejemplo en la *Suma sobre los oficios eclesiásticos* del canónigo de Notre Dame de París, Jean Beleth, antes de 1165:

De la celebración del oficio de difuntos.

«Antes de que el cuerpo se lave o envuelva en un sudario, el sacerdote o su vicario habrá de acudir al lugar donde aquél yace, echando agua bendita y rezando oraciones por él ante Dios; habrá de invocar también a los santos y rogarles que reciban su alma y la lleven al lugar de la alegría. Hay en efecto almas que son perfectas, que desde el momento en que salen del cuerpo emprenden el vuelo a los cielos. Hay otras del todo perversas que caen inmediatamente en el infierno. Pero hay otras, intermedias *(mediae)*, por las que es preciso hacer una recomendación de este género. Se hace también por los pecadores, pero con total incertidumbre. El cuerpo lavado y envuelto en un lienzo debe ser conducido a la iglesia y entonces se procede a cantar la misa»[54].

Y viene a continuación el texto de Agustín, repetido por el *Decreto* de Graciano acerca de las cuatro categorías acuñadas entre los elegidos y los condenados.

Ha escrito Brandon que «para llenar el abismo que media entre los intereses del individuo con su trayectoria temporal de setenta años *(three-score years and ten)* y los de la raza humana extendida a lo largo de milenios (abismo que la religión hebrea no consiguió nunca colmar de veras), la Iglesia ha inventado la idea del Purgatorio»[55].

53 W. ULLMAN, *The Individual and Society in the Middle Ages,* Baltimore, 1966, p. 69.

54 Jean BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis,* ed. H. Duteil, «Corpus Christianorum Continuatio Medievalis XLI», Turnhout, 1971, p. 317 y ss.

55 S. G. F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions,* Manchester University Press, 1962, p. 234.

270. Hoja en blanco

TERCERA PARTE

EL TRIUNFO DEL PURGATORIO

272. Hoja en blanco

8

LA ORDENACIÓN ESCOLÁSTICA

El siglo XIII es el siglo de la organización. La sociedad cristiana va quedando progresivamente encuadrada. En el dominio económico aparecen los primeros tratados de economía rural —desde la Antigüedad—, y la reglamentación urbana tiene con frecuencia como objetos el artesanado, las industrias nacientes (construcción y textil), el comercio y la banca. La actividad social va a estar aún más controlada, por obra de las corporaciones en el terreno del trabajo y de las cofradías en el de la devoción. Las instituciones políticas se vuelven cada vez más apremiantes, al nivel de la ciudad, al nivel sobre todo del Estado monárquico, como puede verse en Francia y en la monarquía pontificia, y en menor grado en los Estados ibéricos y en Inglaterra. Esta organización se manifiesta sobre todo en el mundo intelectual, donde las universidades, las escuelas de las órdenes mendicantes y las escuelas urbanas canalizan, fijan y organizan la ebullición ideológica y escolar del siglo XII, y donde la teología y el derecho (renovación del derecho romano y renovación del derecho canónico) construyen las sumas, un sistema de discusión, de decisión y de aplicación, que pone orden en el saber y sus utilizaciones.

UN TRIUNFO MITIGADO

El Purgatorio se inscribe dentro de este movimiento que le entroniza y le controla a la vez. La escolástica, cuya acción ha sido decisiva en el nacimiento de aquél, asegura su triunfo, aunque se trate de un triunfo limitado y mitigado.

No cabe pensar en seguir aquí la instalación del Purgatorio en y por obra de la escolástica del siglo XIII hasta el segundo concilio de Lyon (1274) que le otorga una formulación oficial en la Iglesia latina. Me limitaré a examinar lo que dicen del Purgatorio algunos de los

mayores teólogos de los años 1220-1280 (Guillermo de Auxerre, Alejandro de Halès, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Alberto Magno) sin aspirar tampoco —lo que no es mi propósito— a situar el tratamiento del Purgatorio en el conjunto del pensamiento de tales maestros, sino tan sólo a poner de relieve su discurso sobre el mismo de acuerdo con la manera de hallarse instalado en su obra.

No encontramos desde luego en su enseñanza la misma fulguración, los mismos debates apasionados de ideas que se advierten en los maestros de la segunda mitad del siglo XII, desde Pedro Lombardo hasta Pedro el Cantor, o desde Gilbert de la Porrée a Prévostin de Cremona. Pero no hay que olvidar el ardor de las discusiones en la Universidad de París durante el siglo XIII, el vivaz clima de las cuestiones disputadas y los *quodlibeta*[1], los conflictos y las audacias que manifiestan la gran querella entre los maestros regulares y los seculares, el fenómeno del averroísmo y las condenaciones del oscurantista obispo Esteban Tempier en 1270 y 1277[2].

No es éste el lugar adecuado para relatar ciertos episodios célebres que sólo fueron las más de las veces, con respecto a la teología del Purgatorio, una especie de telón de fondo. Las nuevas órdenes mendicantes se interesaron muy pronto por aquel nuevo poder del siglo XIII: la ciencia universitaria, a la que los dominicos se dedicaron desde el principio y sin grandes turbaciones, y los franciscanos con mayores dificultades y no sin inquietud. Algunos de sus maestros ascienden muy pronto al primer rango del saber escolástico y atraen los más numerosos auditorios estudiantiles en detrimento de los maestros seculares que les echan en cara su ideal de mendicidad, su sed de poder, su falta de solidaridad corporativa, y, simplemente, se sienten celosos de ellos. Los grandes doctores del Purgatorio durante el siglo XIII fueron maestros mendicantes.

Los intelectuales del siglo XIII son lectores —en traducción latina— de los grandes filósofos griegos de la Antigüedad (Platón y sobre todo Aristóteles) y de los árabes de la Edad Media (Avicena, muerto en 1037, y Averroes, muerto en 1198). Pero la autoridad eclesiástica no ve con buenos ojos semejante interés por unos filósofos «paganos». Una doctrina, atribuida a Averroes, distingue entre las verdades racionales y las verdades reveladas. Y admite que pueda llegar a darse entre

[1] Entre los títulos de *quodlibeta* reseñados por P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 1925, aparece un único *quodlibet* sobre el Purgatorio. Es de Tomás de Aquino y data de la Navidad de 1269: «Sobre si se puede ser liberado antes o después de una misma pena en el Purgatorio» (*utrum aequali poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberari quam alius*, quod. II, 14, p. 278).

[2] La 219 y última proposición condenada en 1277 se refiere al fuego del más allá sin otras precisiones: «Que el alma separada (del cuerpo) no puede en modo alguno sufrir a causa del fuego» (*quod anima separata nullo modo patitur in igne*). Se trata por otra parte de la enseñanza impartida en la facultad de artes y no en la de teología. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-París, 1977, pp. 311-312.

ellas oposición e incluso incompatibilidad. En tal caso la posición averroísta consistiría en privilegiar a la razón frente a la fe. Es innegable que Averroes alcanzó gran resonancia en la Universidad de París durante el siglo XIII. Que hubiera maestros parisinos que profesaran efectivamente la doctrina de la doble verdad, ya es algo menos seguro. Pero se acusó a bastantes de ello y se suscitó en contra una gran polémica. No se produjo ninguna interferencia entre la querella averroísta y la doctrina del Purgatorio. Y eso que los escolásticos se dedicaron a disertar sobre el Purgatorio no sólo a partir de autoridades, sino también de acuerdo con la razón.

Finalmente, la definitiva reacción provino del mismo París. El obispo Esteban Tempier condenó en 1270 trece proposiciones declaradas erróneas, inspiradas en la filosofía pagana. En 1277 una nueva condenación afectó a 219 proposiciones. Este doble *syllabus* concernía a una serie muy heteróclita de «errores», pero las corrientes más enfiladas fueron en 1270 el averroísmo –o lo que se tenía por tal– y en 1277 el aristotelismo, incluida una parte de la enseñanza de Tomás de Aquino. Es difícil apreciar el alcance de las condenaciones de Esteban Tempier, y no entra además en mis cálculos. Si la atmósfera creada por estas brutales censuras no fue favorable precisamente para la investigación teológica en general, las consecuencias directas para la teología del Purgatorio fueron poco importantes. Ante todo porque el problema resultaba ser marginal en relación con los conflictos parisinos. Unicamente los dos últimos artículos condenados en 1277, como habrá ocasión de ver, tenían algo que ver con el ámbito del más allá. Pero, además, lo esencial de la reflexión teológica latina sobre el Purgatorio estaba ya acabado en 1274 e iba a ser, precisamente ese mismo año, oficialmente consagrado por el segundo concilio de Lyon.

Los debates del siglo XIII fueron tal vez más encendidos aún en la facultad de artes –la de letras y ciencias, traduciríamos hoy, en la que los jóvenes estudiantes recibían su formación de base, y que no nos es bien conocida– que en la de teología. Pero el Purgatorio es primordialmente –en materia universitaria– asunto de teólogos. Y además asunto parisino sobre todo. Sucede en efecto que durante el siglo XIII, como desde hace mucho tiempo, el derecho se elabora sobre todo en Bolonia, mientras que la teología se enseña sobre todo en París. Aunque se trate de un ambiente internacional, tanto por sus maestros como por sus alumnos. Junto a los franceses Guillermo de Auxerre y Guillermo de Auvergne, están el inglés Alejandro de Halès, el alemán Alberto de Colonia y los italianos Buenaventura de Bagnoreggio y Tomás de Aquino, todos ellos dando esplendor a la teología universitaria parisina[3].

[3] La bibliografía de la escolástica del siglo XIII es enorme. Las síntesis se acogen con mucha más frecuencia a la etiqueta de la filosofía que a la de la teología. Por tanto, para una visión de conjunto, conviene acudir a los clásicos, E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, 3.ª edic., París, 1947. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6.ª edic.,

Triunfo mitigado, ante todo porque el éxito del Purgatorio en la teología oficial latina no debe enmascarar su fracaso en importantes zonas de la cristiandad. Por ejemplo, el rechazo por parte de herejes, como valdenses y cátaros, durante este mismo siglo XIII en que el enfrentamiento entre el catarismo y la Iglesia romana alcanzó tan gran importancia. La hostilidad de los griegos, a los que determinadas razones políticas obligaron a poner bajo el celemín su rechazo del Purgatorio con ocasión de la efímera unión de las Iglesias concluida en el segundo concilio de Lyon (1274), obligó a su vez a los latinos a discutir con los griegos que no aceptaban aquel nuevo más allá. Tales discusiones conducirían a la Iglesia latina a definir mejor el Purgatorio durante el siglo XIII, de la misma manera que se había visto forzada por la lucha contra las herejías a precisar su existencia a fines del siglo XII.

Triunfo mitigado además porque los intelectuales latinos, que juegan un papel creciente en la curia romana y en la jerarquía eclesiástica, y, por supuesto, en las universidades, experimentan una cierta suspicacia frente a esta novedad. Es difícil detectarla y documentarla. Pero se la siente. Aflora aquí y allí en sus obras. Doble suspicacia. Proviene sin duda, por una parte, de un cierto disgusto ante una creencia tan poco y tan mal fundada en la Sagrada Escritura, y sobre todo del temor de ver esta creencia sumergida por la piedad vulgar y supersticiosa. Temor ante un más allá tan próximo a la cultura folklórica y a la sensibilidad porpular, un más allá hasta tal punto mucho más definido por lo imaginario que por lo teórico, por lo sensible que por lo espiritual. Se advierte una voluntad de racionalizar, balizar, controlar y expurgar el Purgatorio.

He aquí por ejemplo cómo aborda los problemas del Purgatorio uno de los primeros grandes teólogos parisinos del siglo XIII.

En su *Summa Aurea* (entre 1222 y 1225), Guillermo de Auxerre, muerto en 1231, uno de los introductores de Aristóteles en la teología escolástica, se ve conducido a tratar del Purgatorio desde dos puntos de vista, el de los sufragios por los difuntos y el del fuego purgatorio.

Las cuestiones referentes a los sufragios («¿qué utilidad tienen los sufragios para los que están en el Purgatorio?» y «¿los sufragios de quienes carecen de caridad pueden ser útiles a los que están en el Purgatorio?»)[4] son muy interesantes desde el punto de vista del desarrollo de la contabilidad del más allá.

---

t. II, Lovaina, 1936. F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Lovaina-París, 1966. Los grandes escolásticos del siglo XIII distinguieron perfectamente entre *filosofía* y *teología*. La frontera no resulta siempre fácil de establecer y depende de la definición que se dé a estas dos ciencias. En conjunto —y esto vale para las mejores— me parece que estas síntesis no distinguen de modo suficiente entre las dos disciplinas. Un bosquejo rápido pero sugestivo de la filosofía medieval en el ámbito social es la ofrecida por F. ALESSIO, «Il pensiero dell'Occidente feudale» en *Filosofia e Società*, t. I, Bolonia, 1955. Una interpretación original puede verse en C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, París, 1964.

[4] GUILLERMUS ALTISSIODERENSIS, *Summa aurea*, ed. Pigouchet, París, 1500; reedición anastática, Francfort del Main, Minerva, 1964, libro IV, fols. CCCIIIIv y CCCVv.

Guillermo se encuentra entre la problemática del fuego purgatorio y la del Purgatorio propiamente dicho. A propósito de la manera como el fuego purgatorio purga las almas, Guillermo de Auxerre se siente sobre todo interesado por un problema teórico, el de la causa eficiente *(causa efficiens purgationis)*. Y adopta en esta ocasión una posición intermedia en relación con el problema de saber si existe en el más allá un «lugar de mérito» *(locus merendi)*. Si parece en efecto hallarse de acuerdo con la opinión que va a ser propia de los escolásticos, según la cual ya no se pueden adquirir méritos después de la muerte, combate a los que niegan la posibilidad de una enmienda mediante el fuego que «purga las almas actuando sobre ellas sin imprimirles su cualidad» *(ignis purgatorius purgat animas agendo in eas tamen non intendit eis imprimere qualitatem suam)*. Cuestión teórica muy importante, porque autoriza o no la reversibilidad de los méritos. Y ésta sólo se reconocerá en el siglo XIV. Por el momento las almas del Purgatorio son las beneficiarias de los sufragios de los vivos sin que éstos reciban nada a cambio, salvo, como se ha visto, el beneficio de adquirir para sí mismos méritos en el más allá, al llevar a cabo en este mundo una obra de misericordia, orar por los difuntos.

Los textos de los grandes escolásticos referentes al Purgatorio ostentan de múltiples maneras la marca de los métodos universitarios. Subrayaré dos de éstos. La enseñanza universitaria se efectúa concretamente a través del comentario de manuales. El principal de ellos fue, en el siglo XIII, la colección de los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo. Ahora bien, como ya se ha visto, Lombardo trata en el libro IV de las *Sentencias* del fuego purgatorio, que en el siglo XIII se convirtió en el Purgatorio. En su comentario de Lombardo, los maestros parisinos acabaron hablando del Purgatorio, por más que el obispo de París, muerto en 1160, no hubiese tenido aún este concepto a su disposición. El pasaje de la primera carta a los Corintios seguirá siendo una de las piezas importantes del tema y del comentario, pero el texto escriturístico se verá progresivamente recubierto como texto de base por el texto secundario, el de Pedro Lombardo.

La enseñanza universitaria se ordena, por otra parte, en torno a un programa metódico, racional, que no carece ciertamente de relación con la preocupación de la época y las modas intelectuales, tales como el aristotelismo y el averroísmo. Pero las cuestiones, calculadas, en principio incluso dentro del sistema de los *quodlibeta*, para poder abordar cualquier tema al margen de los programas regulares, dependen de su inserción en una problemática más vasta. El Purgatorio ocupa su lugar en el conjunto de los «últimos fines», en el capítulo *De novissimis*[5]. Para los grandes teólogos del siglo, es un dato recibido, profesado por la Iglesia y propuesto por los programas universitarios, pero que no apasiona.

[5] Bajo esta rúbrica sigue figurando en el fichero metodológico de la excelente biblioteca de la Universidad Gregoriana de Roma.

Durante el siglo XII el más allá había estado estrechamente mezclado con otros grandes problemas comunes a los teólogos, y a los místicos, y, bajo formas menos elaboradas, a una parte al menos de la sociedad laica: la exégesis bíblica, la naturaleza del pecado, las prácticas penitenciales, el estatuto de las visiones y los sueños. Como ya se ha visto, la teología, sobre todo la teología parisina, había contribuido enormemente durante la segunda mitad del siglo a la elaboración de soluciones a las cuestiones planteadas.

Durante el siglo XIII, en cambio, la teología universitaria –también, una vez más, la parisina–, entroniza el Purgatorio, lo inserta en el sistema del pensamiento cristiano, pero no da la impresión de vivirlo como un problema esencial. Es preciso por tanto que conduzcamos ahora nuestras pesquisas en dos niveles a la vez: el de los intelectuales, y el de los pastores y la masa de los fieles.

EL PURGATORIO, CONTINUACIÓN DE LA PENITENCIA TERRENA: GUILLERMO DE AUVERGNE

Uno de los mejores historiadores del pensamiento medieval, M. de Wulf, ha escrito: «La línea de los grandes teólogos especulativos se abre con Guillermo de Auvergne, uno de los espíritus más originales de la primera mitad del siglo ... Guillermo es el primer gran filósofo del siglo XIII»[6]. Tratándose del Purgatorio, diría yo de buena gana: Guillermo de Auvergne es el último gran teólogo del siglo XII[7]. Gilson había dicho también por su parte: «Lo mismo por todo su modo de pensar que por su estilo, Guillermo se vincula al final del siglo XII», y subrayaba que había sido también, después de Abelardo y de Bernardo de Clairvaux, el último gran teólogo francés de la Edad Media. Me pregunto si este aspecto un tanto «arcaico» de Guillermo de Auvergne no proviene, no precisamente, como se ha dicho, de su hostilidad al aristotelismo (que no es sin duda tan fuerte como se ha dicho), sino del hecho de que este secular, este pastor, por muy gran teólogo que fuese, se mantuvo cerca de las preocupaciones y la mentalidad de sus ovejas que no se hallaban tan avanzadas en la nueva teología escolásti-

[6] Sobre Guillermo de Auvergne, ver el libro, ya envejecido, de Noël VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, París, 1880; el estudio de J. KRAMP, «Des Wilhelm von Auvergne *Magisterium Divinale*», en *Gregorianum*, 1920, pp. 538-584 y 1921, pp. 42-78, 174-187, y sobre todo A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, 2 vol., Milán, 1930-1934.

[7] Alan E. Bernstein presentó en febrero de 1979 ante la *Medieval Association of the Pacific* una exposición sobre *William of Auvergne on punishment after death* cuyo texto ha tenido a bien comunicarme. En conjunto estoy de acuerdo con su interpretación. Pero creo que ha exagerado un poco, por un lado, y siguiendo a Arno Borst, la influencia de la lucha contra los Cátaros sobre sus ideas en torno al Purgatorio, y por otro las contradicciones que habría en su doctrina del fuego purgatorio. Alan E. Bernstein ha emprendido una investigación sobre «Hell, Purgatory and Community in XIIIth century France».

ca como los nuevos intelectuales universitarios, llevados ya tal vez de la tendencia a encerrarse en el ghetto del Barrio Latino a punto de constituirse.

Nacido hacia 1180 en Aurillac, maestro regente en teología en París de 1222 a 1228, obispo de París desde 1228 hasta su muerte en 1249, Guillermo de Auvergne compuso entre 1223 y 1240 una obra inmensa, el *Magisterium divinale sive sapientiale*, compuesto de siete tratados, el más importante de los cuales, *De universo* (Sobre el universo de las criaturas) se escribió entre 1231 y 1236.

Después de haber esbozado una geografía unificadora del allende y el aquende, en la que el lugar de la dicha del alma se sitúa en la cima del universo en el Empíreo, el lugar de su infortunio en el fondo del universo, en las profundidades subterráneas opuestas al cielo del Empíreo, y el lugar mezcla de dicha y de infortunio en el mundo de los vivientes, Guillermo de Auvergne aborda el Purgatorio. Se plantea los dos problemas clásicos: la localización y el fuego. El obispo de París plantea de entrada el problema del lugar de la purgación, dándose por adquirido el término de *Purgatorio*: «Si el lugar de la purgación de las almas, llamado Purgatorio, es un lugar específico, destinado a la purgación de las almas humanas, distinto del Paraíso terrenal, del Infierno, y de nuestra morada en la tierra, es algo que constituye un problema»[8].

Que después de la muerte del cuerpo queden muchas cosas que purgar, para Guillermo de Auvergne es «una evidencia» (*manifestum est*). Y se apresura a adelantar la gran idea de su concepción del Purgatorio: éste es la continuación de la penitencia terrena. Concepción penitencial del Purgatorio que nadie expresó con más nitidez que él, y que encaja de lleno en la tradición del siglo XII, como creo haber dejado bien claro.

Guillermo apunta una primera razón de la necesidad evidente de la purgación: los fallecidos de muerte súbita o de improviso, por ejemplo «por la espada, la asfixia o el exceso de sufrimiento», alcanzados por la muerte antes de haber podido cumplir su penitencia, tienen que tener un *lugar* donde poderla satisfacer. Pero hay además otras razones para la existencia del Purgatorio. Por ejemplo, la diferencia entre los pecados mortales y los pecados ligeros. Como no todos los pecados son iguales, la expiación obligatoria de esos pecados no puede ser la misma para los más graves y para los más leves, para el homicidio o el latrocinio por un lado, para el exceso de risa o los placeres de comer y beber por otro. A los unos les corresponde la expiación por el castigo (*per poenam*) y a los otros por la penitencia (*per poenitentiam*).

---

[8] *«De loco vero purgatorii animarum, quem purgatorium vocant, an sit proprius, et deputatus purgationi animarum humanarum, seorsum a paradiso terrestri, et inferno, atque habitatione nostra, quaestionem habet»* (*De universo*, cap. IX). GUILIELMUS PARISIENSIS, *Opera Omnia*, París, 1674, I, 676. Lo referente al lugar del Purgatorio está en los caps. LX, LXI y LXII (pp. 676-679) de esta edición. Lo tocante al fuego del Purgatorio, en los caps. LXIII, LXIV y LXV (pp. 680-682).

En lo tocante a los pecados leves, está claro que el difunto cargado con ellos no puede, ni entrar con ellos en el Paraíso, ni ir por su causa al Infierno. Tiene por tanto forzosamente que expiarlos antes de verse transportado a la gloria celestial. Y, en consecuencia, tiene que existir un lugar en el que, en el futuro, se lleve a cabo dicha expiación. Guillermo de Auvergne no tiene por tanto ninguna duda sobre el tiempo del Purgatorio: se sitúa entre la muerte y la resurrección de los cuerpos.

Separa también con toda nitidez Infierno y Purgatorio. Y si bien no insiste, como se hará en general más tarde durante el siglo XIII, sobre el carácter particularmente penoso de la Purgación después de la muerte, no por ello deja de asimilar la penitencia del Purgatorio a una *expiación* y las pruebas del mismo a penas o castigos penitenciales (*poenae purgatoriae et poenitentiales*). En efecto, y aquí está su gran idea, «las penas purgatorias son penas que completan la purgación penitencial iniciada en esta vida». Añade luego que la frecuencia de las muertes imprevistas, de las penitencias inacabadas antes de la muerte, y de los casos de muerte en estado de pecados leves hace estas penas «necesarias para numerosas almas» (*necessariae sunt multis animabus*). Lo que equivale a decir que el Purgatorio se halla probablemente muy poblado. Sin que tal cosa se diga, es evidente que, de acuerdo con esta concepción, el Infierno viene a quedar más o menos abandonado en benificio del Purgatorio. La existencia del Purgatorio no resulta por lo demás perjudicial para el ejercicio de una vida cristiana en la tierra, ni una incitación al relajamiento acá abajo, sino todo lo contrario. «Porque, a causa del temor a la purgación en el futuro, a falta de otras motivaciones, los hombres comienzan con más facilidad y antes la purgación penitencial acá abajo, la prosiguen con mayor celo y vigor y se esfuerzan por acabarla antes de morir.»

La existencia del Purgatorio queda por tanto demostrada mediante el razonamiento y desde la perspectiva de la penitencia. Guillermo de Auvergne continúa después con otras pruebas. Una primera prueba proviene de la experiencia. Numerosas y frecuentes visiones y apariciones de almas o de gente que se encuentran en estas purgaciones después de su muerte atestiguan la realidad del Purgatorio. Consciente de la importancia de esta literatura del más allá purgatorio a la que me ha parecido interesante abrir un hueco en este libro, Guillermo subraya el interés de las informaciones concretas aducidas por los escritos y relatos de tales apariciones, reclamaciones, premoniciones y revelaciones que no resultan sólo divertidas (*quae non solum auditu iocundae sunt*), sino también útiles y saludables. De donde la necesidad de los sufragios por los difuntos: oraciones, limosnas, misas y otras obras piadosas.

Hay finalmente una última razón a favor de la existencia del Purgatorio: la exigencia de justicia. Nuestro autor repite que «aquellos que han negado la existencia del Purgatorio, y de esas purgaciones de las

almas, han ignorado la penitencia». Ahora bien, la penitencia «es un juicio espiritual, juicio en el que el alma pecadora se acusa a sí misma, testifica contra sí misma, pronuncia un juicio contra sí misma». Pero todo juicio ha de satisfacer la justicia. No todas las faltas son igualmente graves ni merecen el mismo castigo. Si la justicia humana no tolera que se confundan las penas, mucho menos lo tolera la justicia divina que es también misericordia. También en este caso se halla Guillermo de Auvergne perfectamente situado en la línea de ese siglo XII sediento, como ya he dejado dicho, de justicia tanto como de penitencia.

Queda por localizar ese lugar del Purgatorio cuya existencia no ofrece la menor duda. En esta cuestión Guillermo de Auvergne se siente más embarazado ya que «no hay ninguna ley ni ningún texto que lo determine» (*nulla, lex, vel alia scriptura determinat*). Hay por tanto que dar crédito a lo que revelan las visiones y apariciones. Ponen de manifiesto que las purgaciones se llevan a cabo en numerosos parajes de este mundo. Guillermo pretende darle también a este tema una justificación teórica, racional. «La cosa no es sorprendente, dice, porque esas purgaciones no son sino los suplementos de las satisfacciones penitenciales, y no conviene por tanto atribuirles otro lugar que el de los penitentes.» Y añade: «El mismo lugar es el que se asigna al todo y a las partes; donde hay un lugar para el hombre, lo hay también para sus pies y sus manos; las purgaciones en cuestión no son sino partes de las penitencias.» De este modo su doctrina del Purgatorio penitencial conduce a Guillermo a situar el Purgatorio acá abajo. Tal vez se trate tan sólo del lector de Gregorio Magno que busca una explicación racional (*apparere etiam potest ex ratione*). Sobre todo, después de haber expresado su concepción geográfica del universo, yo diría que no podía sino desembocar en esta conclusión. El Paraíso está en lo alto, el Infierno en lo profundo, mientras que nuestra tierra ocupa el nivel intermedio. Era por tanto aquí donde había que situar lo intermedio por excelencia, el Purgatorio. El propio Dante, un siglo más tarde, se moverá en la misma línea de ideas que Guillermo de Auvergne a propósito del Purgatorio; un lugar más próximo al Paraíso que al Infierno, un lugar en el que se penetra encontrándose des del principio con víctimas de muertes súbitas o violentas, y hasta con suicidas, como en el caso del portero Catón. Pero gracias a su concepción hemisférica de la tierra, Dante logrará dar a la montaña del Purgatorio una localización intermedia y específica a la vez.

El segundo problema concerniente al Purgatorio tratado por Guillermo de Auvergne en su *De universo* es el del fuego, que en su época no se reducía a un accesorio esencial y obligatorio del Purgatorio, sino que con frecuencia venía a ser su encarnación misma.

Alan E. Bernstein ha creído ver una contradicción en los capítulos que Guillermo consagra al fuego del Purgatorio. Parecería inclinarse hacia la concepción de un fuego inmaterial, incluso puramente «meta-

fórico», aun cuando el término no llega a pronunciarse, para luego, al final, admitir la idea de un fuego material Bernstein intenta resolver la contradicción imaginando que Guillermo de Auvergne elabora una teoría que tiene dos niveles distintos: para sus estudiantes, para los intelectuales (y para sí mismo), presentaría la hipótesis de un seudofuego, desde una perspectiva próxima a la de Orígenes; y para la masa de los fieles expondría una concepción material, real, del fuego, más comprensible por espíritus más groseros. El obispo de París fue ciertamente al mismo tiempo un teólogo de altos vuelos y un pastor muy solícito de la *cura animarum*, del bien de sus ovejas. Pero a mí me parece que la duplicidad de enseñanza que le atribuye Alan Bernstein sólo a duras penas puede admitirse en un prelado de la primera mitad del siglo XII y no explica suficientemente el texto del *De universo*.

En esta suma que, no lo olvidemos, trata del universo creado, Guillermo de Auvergne esboza un inventario y una fenomenología del fuego. Hay, según nos dice, toda clase de especies de fuego. Por ejemplo, en Sicilia los hay que tienen curiosas propiedades, que vuelven fosforescentes los cabellos sin abrasarlos, así como hay seres y animales incorruptibles por el fuego, como la salamandra. Tal es la verdad científica terrena sobre el fuego. ¿Por qué no habría podido crear Dios una especie particular de fuego, que hiciera desaparecer los pecados leves y los incompletamente expiados? Hay por tanto ante todo en Guillermo una preocupación por demostrar que el fuego del Purgatorio no es un fuego como los otros. En concreto, es distinto del fuego de la gehenna, del Infierno. Guillermo se ha propuesto en efecto diferenciar perfectamente el Purgatorio del Infierno. Es preciso, por tanto, que el fuego del uno sea diferente del del otro. Y a su vez, el fuego infernal es un fuego diferente de aquel de que tenemos experiencia, es decir del fuego terreno que consume. El fuego del Infierno abrasa sin consumir, ya que los condenados serán torturados en él eternamente. Pues si hay fuego que ha de arder por una eternidad sin consumir, ¿por qué no habría podido crear Dios un fuego que abrase consumiendo únicamente los pecados, y purificando de ellos al pecador? Sólo que esos fuegos que abrasan sin consumir no son por ello menos reales. Por otra parte, Guillermo se muestra sensible a la opinión de los que hacen notar que, de acuerdo con la idea que se puede tener del Purgatorio, idea confirmada por las afirmaciones de sus habitantes con ocasión de sus apariciones, el fuego no es la única forma de expiación que allí se experimenta. El fuego no es por tanto una metáfora, sino el término genérico que sirve para designar el conjunto de los procesos de expiación y purificación que sufren las almas del Purgatorio.

Queda aún el argumento esencial en que se basa Alan Bernstein para sostener la hipótesis de una teoría del fuego metafórico en Guillermo de Auvergne. El fuego, dice el teólogo, puede incluso ser eficaz en la pura imaginación, como por ejemplo en las pesadillas, en las que resulta aterrorizador sin ser real. Pero así como ha dejado ya dicho que

la creencia en el Purgatorio conduce a una mejor práctica penitencial en esta vida, Guillermo lo único que pretende es probar la eficacia del fuego purgatorio para la salvación eterna. Lo que quiero decir, según pienso, es que, puesto que el fuego es ya eficaz con sólo existir en la imaginación de los hombres, de los que sueñan por ejemplo, lo será más aún siendo real. Porque, ¿cómo dudar de que Guillermo de Auvergne cree y profesa que el fuego del Purgatorio es real y material? El propio Alan Bernstein ha subrayado que, según Guillermo, este fuego «tortura corporal y realmente los cuerpos de las almas» *(corporaliter et vere torqueat corpora animarum)* «los cuerpos de las almas». ¿Quién ha expresado mejor y con mayor audacia que el teatro del Purgatorio no es un teatro de sombras, sino un teatro corporal, en el que las almas sufren en sus cuerpos las mordeduras de un fuego material?

EL PURGATORIO Y LOS MAESTROS MENDICANTES

Con los grandes teólogos mendicantes se aborda –a pesar de la originalidad individual debida a su personalidad y a las característica de su respectiva orden– un bloque doctrinal entero.

A. Piolanti, a pesar de algunos errores de perspectiva, ha definido bien la posición de conjunto de los grandes escolásticos (Alejandro de Halès, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, Alberto Magno). «En el siglo XIII los grandes escolásticos, glosando el texto de Pedro Lombardo, construyeron una síntesis más consistente: sin dejar de discutir sobre puntos secundarios como la remisión del pecado venial, la gravedad y la dureza de la pena, o el lugar del purgatorio[9], sostuvieron como doctrina de fe la existencia del Purgatorio, la limitación de la pena en el tiempo, y estuvieron de acuerdo en considerar el fuego como real»[10].

ENTRE LOS FRANCISCANOS

1. *Desde el comentario de Pedro Lombardo hasta una ciencia del más allá: Alejandro de Halés*

He citado ya (p. 308) un extracto de la glosa de Alejandro de Hales sobre las *Sentencias* de Lombardo que profundizaba, desde un punto de vista matemático, en el problema de la *proporcionalidad* a propósito del Purgatorio. He aquí ahora la estructura y lo esencial del contenido del comentario de este gran maestro parisino[11].

[9] Puntos que por mi parte no considero secundarios.

[10] A. PIOLANTI, «Il dogma del Purgatorio», en *Euntes Docete*, 6, 1953, p. 301.

[11] Sobre la vida y las obras de Alejandro de Halès, ver los *Prolegomena* (pp. 7-75) del volumen I de la edición de su glosa: *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, 1951.

Este inglés, nacido hacia 1185, maestro en artes en París desde antes de 1210, enseñó allí teología desde 1225 hasta cerca de su muerte sobrevenida en 1245. En 1236 ingresó en los Menores y fue titular de la primera cátedra franciscana de teología en la Universidad de París. Fue uno de los primeros teólogos parisinos que explicó a Aristóteles, a pesar de las repetidas prohibiciones (lo que demuestra su ineficacia) de leer las obras del «príncipe de los filósofos». La *Suma teológica* que durante mucho tiempo se le vino atribuyendo no es obra suya sino de universitarios franciscanos muy influenciados por su magisterio. En cambio sí que es el autor de la *Glosa sobre las Sentencias de Pedro Lombardo*, que él fue el primero en tomar como texto de base de la enseñanza universitaria de la teología (el cuarto concilio de Letrán en 1215 había consagrado prácticamente a Pedro Lombardo como teólogo oficial), glosa probablemente redactada entre 1223 y 1229 y de unas *Cuestiones disputadas* redactadas asimismo antes de su ingreso en los Franciscanos –de donde procede el título que se les dio *(Questiones disputatae antequam esset frater)*.

En su glosa del libro IV de las *Sentencias de Pedro Lombardo*, Alejandro trata del Purgatorio en la distinción XVIII y sobre todo en las distinciones XX: «De la penitencia tardía, de la pena del Purgatorio y de las relajaciones»[12], y XXI: «De la remisión y la punición de los pecados veniales, de la edificación con oro, heno y paja, de los siete modos de remisión del pecado»[13].

Como puede advertirse, se ocupa del problema del Purgatorio con especial atención a los pecadores cuya penitencia tardía ha sido incompleta y a quienes no tienen otra carga que la de sus pecados veniales, así como que utiliza por su parte la primera carta de san Pablo a los Corintios.

Encontramos ante todo en Alejandro una reflexión sobre el fuego. Hay un fuego que purgará a las almas hasta el fin del mundo: «Hay un doble fuego; uno purgatorio, que purga a las almas ahora, hasta el día del Juicio [final]; y otro, que procederá al Juicio, que consumirá este mundo y que purificará a aquellos que edifican con oro, etc., si es que se encuentra en ellos algo combustible. Hay que advertir que hay tres especies de fuego: la luz, la llama, y la brasa *(lux, flamma, carbo)* y que su división se reparte a su vez en tres partes: la superior para los elegidos, la intermedia para aquellos que han de purgarse, y la última para los condenados.»

Al margen de la referencia a Aristóteles, que escribió que «la brasa, la llama y la luz se diferencian respectivamente» (*Tópicos*, V, 5), y a san Pablo, se ve que Alejandro de Hales concilia las opiniones tradiciona-

---

[12] *De sera poenitentia, de poena purgatorii et de relaxationibus* (*Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, vol. IV, Quaracchi, 1957, pp. 349-365).

[13] *De remissione et punitione venialium, de aedificandis aurum, foenum, stipulam, de septem modis remissionis peccati* (*Ibid.*, pp. 363-375).

les sobre el fuego que, según unos, está ya en actividad antes de la resurrección, y según otros sólo después, al tiempo del Juicio final, al declarar que hay dos fuegos: uno purgatorio entre la muerte y la resurrección, y otro consumador o purificador entre la resurrección y el Juicio. La distinción aristotélica de los tres fuegos le permite a Alejandro definir netamente la naturaleza intermedia del Purgatorio, al que corresponde la llama que purga, mientras que la luz se reserva a los elegidos y la brasa, el carbón ardiente, a los condenados. Tenemos aquí un buen ejemplo del instrumento lógico que Aristóteles proporcionó a los escolásticos del siglo XIII.

1) *Este fuego del Purgatorio purga de pecados veniales (purgans a venialibus)*: «El pecado se remite y purga en esta vida por el amor *(charitas)* de numerosas maneras como una gota de agua en el horno del fuego, por la eucaristía, la confirmación y la extreunción. Después de la muerte, se purga en el Purgatorio.»

2) *Purga también de las penas debidas a los pecados mortales no suficientemente expiados aún (et a poenis debitis mortalibus nondum sufficienter satisfactis).*

3) *Es una pena más grande que cualquier pena temporal (poena maior omni temporali)*: se trata de la repetición del tema agustiniano, a causa de una preocupación por combatir la idea de laxismo que podría llegar a adherirse a una concepción que vaciaba más o menos el Infierno.

4) *¿No es acaso una pena injusta y desproporcionada? (nonne iniusta et improportionalis)*: la cuestión cuya importancia señalé en el capítulo precedente.

5) *Hay allí confianza y esperanza, pero aún no visión* (beatífica) *(ibi fides et spes, nondum visio)*: Alejandro insiste, como otros muchos, sobre el hecho de que el Purgatorio es la *esperanza*, puesto que es la antecámara del Paraiso, pero subraya también que no es todavía el Paraíso, y que se está privado de la visión de Dios.

6) *Los que lo evitan o escapan de él son poco numerosos (illud vitantes seu evolantes pauci)*: «Pocos son en la Iglesia aquellos cuyos méritos son suficientes y que no necesitan pasar por el Purgatorio» *(transire per purgatorium)*. El purgatorio es el más allá provisional de la mayoría de los hombres, de los difuntos. Se afirma de este modo la primacía cuantitativa del Purgatorio.

Alejandro de Halès trató por otra parte de las relaciones entre la Iglesia y el Purgatorio.

«A la objeción de que no corresponde al poder de las llaves (el poder de perdonar los pecados otorgados por Jesús a Pedro y, a través de él, a todos los obispos y sacerdotes) remitir la pena purgatoria pro conmutación en pena temporal, hay que responder que los que están en el Purgatorio *(in purgatorio)* dependen en cierto modo del *fuero* de la Iglesia militante y análogamente el fuego purgatorio en la medida en que conviene a la pena satisfactoria (que cumple la penitencia). De manera que, así como los fieles pertenecen, bien a la Iglesia militante,

bien a la triunfante, aquellos otros están en medio *(in medio)*, y como no pertenecen del todo a ninguna de las dos, pueden someterse al poder del sacerdote *(potestati sacerdotis)* a causa del poder de las llaves.»

Texto capital que, en una época en que se reorganiza en el derecho canónico, tanto en el plano práctico como en el teórico, la jurisdicción de la Iglesia, hace que ésta se anexione, al menos parcialmente, el nuevo territorio abierto en el más allá. Hasta entonces el poder judicial espiritual, el tribunal del alma, el *fuero*, se hallaba netamente dividido por una frontera que pasaba por la línea de la muerte. Del lado de acá, en este mundo, el hombre depende de la Iglesia, del *fuero* eclesiástico; del lado de allá, no depende más que de Dios, del *fuero* divino. Bien es verdad que la reciente legislación sobre la canonización, sobre la proclamación de los santos, confería a la Iglesia poder sobre algunos muertos que colocaba de entrada, desde su muerte, en el Paraíso y en el goce de la Visión beatífica, pero al hacerlo «la Iglesia no se pronunciaba más que sobre un número muy reducido e ínfimos de difuntos»[14]. En cambio, la mezcla en el Purgatorio concierne, como se ha podido ver, a la mayoría de los fieles. Sin duda alguna el nuevo territorio no queda anexionado por entero a la Iglesia. En su situación de intermedio queda sometido al *fuero* común de Dios y de la Iglesia. Cabría adelantar que a imagen de las co-jurisdicciones que el sistema feudal había desarrollado por aquella época, lo que hay es *paridad* (coseñorío en términos de derecho feudal) de Dios y la Iglesia sobre el Purgatorio. ¡Pero qué acrecentamiento del dominio de la Iglesia sobre los fieles! Precisamente cuando su poder terreno está siendo discutido a la vez por la contestación blanda de los convertidos a las dulzuras de este mundo (los *despreocupados*) y por la contestación dura de los herejes, la Iglesia prolonga hasta más allá de la muerte su poder sobre los fieles.

Se trata doctrinalmente de la Iglesia en el sentido más pleno y amplio y le corresponde también a Alejandro de Halès haber ofrecido una de las primeras expresiones claras del alcance de la *comunión de los santos* desde la perspectiva del Purgatorio. La pregunta es ésta: «¿Son útiles los sufragios de la Iglesia a las almas del Purgatorio?» Respuesta: «De la misma manera que el dolor específico lleva consigo satisfacción por el pecado, *el dolor de la Iglesia universal* que llora los pecados de los fieles difuntos orando por ellos entre gemidos, ayuda a la satisfacción, pero no produce por sí misma la plena satisfacción, sino que con la pena del penitente ayuda a la satisfacción, lo que constituye la definición misma del sufragio. El sufragio en efecto es el mérito de la Iglesia capaz de disminuir la pena de uno de sus miembros»[15]. Comienza

[14] G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, I, París, 1959, p. 146.

[15] «*Respondemus: sicut dolor cammunis Ecclesiae universalis, plangentis peccata fidelium mortuorum et orantis pro ipsis cum gemitu, est adiutorius in satisfactione: non quod per se plene satisfaciat, sed (quod) cum poena poenitentis iuvet ad satisfactionem, sicut ex ratione suffragii potest haberi. Suffragium enim est meritum Ecclesiae, poenae alicuis diminutivum*» (*Glossa*, vol. IV, p. 354).

así a hacerse plenamente consciente la noción de un dolor, de un sufrimiento, que, de simple expiación que era, va a convertirse en fuente de méritos que permitirán a las almas del Purgatorio, no sólo llevar a término –con la ayuda de los vivos– su purgación, sino merecer intervenir ante Dios en favor de los mismos vivos.

Lo que se saca en limpio es que la Iglesia, en el sentido eclesiástico y clerical, extraerá un gran poder del nuevo sistema del más allá. Es ella la que administra o controla oraciones, limosnas, misas y ofrendas de todo tipo llevadas a cabo por vivos en favor de sus muertos, y no dejará de beneficiarse de ello. Gracias al Purgatorio, la Iglesia desarrolla el sistema de las indulgencias, fuente de grandes beneficios de poder y de dinero, antes de convertirse en un arma peligrosa que habrá de volverse contra ella.

También en este aspecto es Alejandro de Halès el teórico y el testigo de la evolución correspondiente. Se muestra prudente: «A la objeción de que la Iglesia no puede, mediante la intervención de los perfectos, obtener satisfacción para los otros que no lo son, yo he respondido que puede obtener una ayuda, no la satisfacción completa. Pero, se añade, ¿cómo será posible obtener semejante relajación en favor de parientes difuntos que han caído ya en las manos de Dios vivo y siendo así que el Señor ha dicho: "una vez que haya decidido el tiempo, yo juzgaré" (Salmo 74, 3)? Respondemos: sólo el pesador de almas conoce el tamaño de la pena debida a cada pecado, y no conviene que el hombre trate de averiguar demasiado al respecto. Pero aquellos que, movidos por la caridad, acuden en socorro de la Tierra Santa, pueden ser tan devotos y generosos en sus limosnas que, liberados ellos mismos de todos sus pecados, puedan liberar aún a sus parientes del Purgatorio, obteniendo por ellos satisfacción.»

De modo que la fuente de las indulgencias por los difuntos sólo se fue abriendo con cuentagotas, en favor de aquella categoría excepcional de cristianos, cada vez más raros durante el siglo XIII, que fueron los cruzados. Pero el dispositivo está ya ahí, dispuesto a funcionar. A finales de siglo, Bonifacio VIII sacará de él un amplio partido con ocasión del Jubileo de 1300.

Entre 1216 y 1236, en las *Cuestiones disputadas «Antequam eset frater»*, Alejandro de Halès sigue haciendo en numerosas ocasiones alusión al Purgatorio. En la cuestión XLVIII distingue, a propósito de los pecados veniales, la falta, o culpa, borrada por la extremaunción, y la pena que sólo se quita en el Purgatorio[16]. En otra ocasión recuerda el carácter amargo, duro *(acerbitas)* de la pena del Purgatorio[17]. A la pregunta sobre si los que están en el Purgatorio tienen esperanza, respon-

[16] Alexandre DE HALÈS, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*, «Biblioteca franciscana scholastica medii aevi», 3 vol., t. 19-20-21, Quaracchi, 1960. El pasaje citado de la cuestión XLVIII, en las págs. 855-856.

[17] *Ibid.*, p. 1069.

de mediante la bella metáfora de los viajeros sobre un navío. Su espera proviene no de sus méritos, sino de la acción de otro. Los viajeros pueden moverse, bien por el trabajo de sus pies, bien por un medio extraño, un caballo o una embarcación por ejemplo. Los difuntos en el Purgatorio son «como viajeros sobre un navío: no adquieren méritos, sino que se limitan a pagar su transporte; de la misma manera los difuntos en el Purgatorio pagan la pena que deben, no como el capitán que puede adquirir méritos sobre el navío, sino simplemente como quienes son transportados»[18].

2. *Buenaventura y las postrimerías del hombre*

Juan Fidanza, nacido hacia 1217 en Bagnoreggio, en la frontera entre el Lacio y Umbría, que tomará el nombre de Buenaventura, llegado joven a París, ingresado en 1243 en la orden franciscana, *bachiller bíblico* (o sea autorizado a explicar la Escritura) en 1248, *bachiller sentenciario* (o sea habilitado para explicar los *Cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo) en 1250, se convirtió en maestro en teología en 1253[19]. Al comienzo de su carrera universitaria, entre 1250 y 1256, redactó su *Comentario* sobre Lombardo, antes de llegar a ser ministro general de la orden de los Menores en 1257, y luego cardenal en 1273. En él se advierte el peso de la inspiración agustiniana, característica del doctor franciscano[20].

En la distinción XX del libro IV del *Comentario de las Sentencias* trata Buenaventura «de la pena del Purgatorio en sí misma». Empieza por decir que es indudable que hay que situarla después de esta vida. A la pregunta sobre si «la pena del Purgatorio es la mayor de las penas temporales» *(utrum poena purgatorii sit maxima poenarum temporalium)*, responde que «en su género» es más pesada que cualquiera otra pena temporal que el alma pueda sufrir cuando está unida al cuerpo. Aunque sostenga, de acuerdo con la tradición agustiniana, la severidad de lo que se sufre en el Purgatorio, y sin dejar de reconocer la relación

---

18 *Ibid.*, p. 1548.

19 Muerto en 1274, no será canonizado hasta 1482 y sólo en 1588 será proclamado doctor de la Iglesia. A propósito de san Buenaventura puede consultarse J.-C. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, París, 1961, así como el conjunto de cinco volúmenes *S. Bonaventura 1274-1974*, publicados en Grottaferrata en 1973-1974. Sobre san Buenaventura y el Purgatorio hay un estudio útil de Th. V. GERSTER A ZEIL, *Purgatorium iuxta doctrinam seraphici doctoris S. Bonaventurae*, Turín, 1932.

20 El *Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo* de Buenaventura fue publicado en los cuatro primeros volúmenes de la edición monumental de los franciscanos de Quaracchi a partir de 1882. El comentario del IV libro se encuentra en el tomo IV; la distinción 20, en los fols. 517-538; los artículos 2 y 3 de la primera parte de la distinción 20, en los fols. 517-538; los artículos 2 y 3 de la primera parte de la distinción 21, en los fols. 551-556, y el artículo 2 de la distinción 44, en los fols. 943-944. Los hermanos de Quaracchi han realizado también una edición más manejable: *S. Bonaventurae Opera Theologica*, editio minor, t. IV *Liber IV Sententiarum*, Quaracchi, 1949.

que pueda establecerse entre esta pena y las de este mundo, Buenaventura subraya la especificidad del Purgatorio. Advertimos aquí sin duda el eco de las teorías sobre la proporcionalidad de la pena purgatoria de Alejandro de Halès que fue en efecto su maestro. Buenaventura trata luego de un problema que preocupó a todos los grandes escolásticos, el del carácter voluntario o no de la pena del Purgatorio, ya que la *voluntad* ocupa en sus sistemas un puesto de elección. Así es también para Buenaventura, quien, en el tercero de los seis grados de la contemplación definidos por el *Itinerario del espíritu hacia Dios*, presenta al alma que «ve brillar en ella la imagen de Dios, porque en las tres potencias, memoria, inteligencia y voluntad, ve a Dios por sí misma como en su imagen» (J.-C. Bougerol).

Los grandes escolásticos, bajo distintas formulaciones derivadas de sus sistemas particulares, coinciden todos ellos en no otorgar a la pena del Purgatorio sino un carácter voluntario limitado porque, después de la muerte, como dejó establecido Alejandro de Halès, el libre albedrío está inmóvil y el mérito es imposible. Así, para estos teólogos, los pecados veniales se perdonan en el Purgatorio *en cuanto a la pena (quoad poenam)*, pero no en cuanto a la falta o culpa *(quoad culpam)*, que es a su vez perdonada en el instante mismo de morir. Tomás de Aquino, que sigue aún más a la letra a Lombardo, enseña en su *Comentario de las Sentencias* que, «en la otra vida, el pecado venial se le perdona *en cuanto a la misma culpa* mediante el fuego del Purgatorio al que muere en estado de gracia, porque esta pena, que es en cierto modo voluntaria, tiene la virtud de expiar cualquier falta compatible con la gracia santificante». Mantiene esta misma postura en el *De malo*, al estimar que el pecado venial deja de existir en el Purgatorio; por lo que a la culpa se refiere, ha sido borrada por un acto de perfecta caridad en el momento de la muerte.

En cuanto al problema del carácter voluntario de la pena del Purgatorio, piensa Buenaventura que tal pena es muy débilmente voluntaria *(minimam habet rationem voluntarii)*, porque la voluntad la «tolera», pero «desea su opuesto», es decir su cesación y la recompensa celestial[21]. La cuestión siguiente tiene que ver con las relaciones entre Purgatorio y Paraíso: «¿Es verdad que en la pena del Purgatorio hay menor certeza de la gloria que durante el camino de esta vida, donde el hombre es un *viator*, un peregrino?»[22]. A lo que Buenaventura responde: «En el Purgatorio hay más certeza de la gloria que en el camino (de esta vida), pero menos que en la patria.» Se trata aquí del Purgatorio como *esperanza*, y Buenaventura se adelanta en cierto modo a la esperanza puesto que habla de certeza; sólo que introduce grados en la

[21] Sobre todos estos problemas ver A. MICHEL, artículo «Purgatoire» en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, cols. 1239-1240.

[22] *«Utrum in poena purgatorii sit minor certitudo de gloria quam in via...»* cuya conclusión es que *«in purgatorio est maior certitudo de gloria quam in via, minor quam in gloria»* (*Opera*, t. IV, fols. 522-524).

certeza. Sigue la concepción que se ha vuelto ya fundamental del Purgatorio como «intermedio», y distingue dos fases, ya que no dos lugares, en el Paraíso: la *patria* (el término *patria*[23] y esta concepción se encuentran también en otros autores) que parece próxima a la idea del seno de Abraham que consiste en el descanso, y la *gloria* que es a la vez el goce de la visión beatífica y en cierto modo la «deificación» del hombre cuya alma ha recuperado el cuerpo resucitado y vuelto ya «glorioso».

Buenaventura introduce aquí una cuestión muy interesante para nosotros porque la hace entrar en el ámbito de lo imaginario, tan importante en la historia vivida del Purgatorio. Responde así a la pregunta de «si la pena del Purgatorio es infligida por *ministerio* de los demonios»: «La pena del Purgatorio no es infligida por ministerio de los demonios ni de los ángeles, pero sí es probable que las almas sean conducidas al Cielo por los ángeles buenos, y al Infierno por los ángeles malvados.»

De modo que Buenaventura considera el Purgatorio como una suerte de *lugar neutro*, de *no man's land* entre el dominio de los ángeles y el de los demonios. Pero –desde la perspectiva de esa desigualdad en la igualdad, en la equidistancia, como ya he puesto de relieve, que es una estructura lógica fundamental en el espíritu de los hombres de la sociedad feudal– le sitúa del lado del Paraíso en la medida en que, para los dos reinos, como dirá Dante, los psicopompos son los ángeles buenos. Opinión que está en contradicción con la mayoría de las visiones del más allá, y en concreto con el *Purgatorio de san Patricio.* El Purgatorio se instala en una atmósfera de dramatización en las creencias cristianas del siglo XIII. Proviene sobre todo esta atmósfera de la tirantez entre una concepción no infernal, si es que no pre-paradisíaca, dominante, según creo, a fines del siglo XII, a pesar de la negrura de las visiones, y lo que ha llamado Arturo Graf una «infernalización» progresiva del Purgatorio a lo largo del siglo siguiente. A este respecto, Buenaventura es más bien tradicional.

Lo es también en lo que concierne a la localización propiamente dicha del Purgatorio. «¿El Purgatorio está encima, debajo o en medio?» (*superius an inferius an in medio*). La respuesta, por cierto original, es ésta: «El lugar del Purgatorio está probablemente, según la ley común, debajo (*inferius*), pero está en medio (*medius*) según la economía divina (*dispensationem divinam*).» Advirtamos ante todo, como en la cuestión precedente a propósito de los ángeles y los demonios, que se está en el terreno de las opiniones, de las probabilidades, no de las certezas. Los grandes escolásticos suelen sentirse más o menos indecisos en todo lo que toca a lo imaginario, a lo concreto. Pero la opinión de Buenaventura es muy interesante porque establece una relación (sin dejar de se-

[23] *Patria* procede de san Pablo: Heb, 11, 14: «Los que hablan así hacen ver con claridad que están buscando una patria».

ñalar la diferencia, si es que no la oposición) entre una ley común que sitúa al Purgatorio bajo tierra y un plan divino que le coloca en una situación media, de acuerdo con la lógica del nuevo sistema del más allá. Funciona por tanto entre dos planos, el de la ley común y el de la economía divina, dualidad que es también la que se da entre la tradición y la tendencia teológica. Las vacilaciones de Buenaventura en torno a la localización del Purgatorio se encuentran en otros dos pasajes del *Comentario sobre el libro IV de las Sentencias.*

Al tratar del fuego del Purgatorio y glosar a su vez la glosa de Lombardo sobre la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 15[24], combate Buenaventura la opinión según la cual el tal fuego tendría un valor purgativo *espiritual* además de su valor punitivo, y purgaría por tanto del pecado (venial o no) o sea de la falta, de la culpa, a la manera de un sacramento. En apoyo de su negativa a ver en el fuego del Purgatorio una nueva fuerza *(vis nova)* al margen de la punición, invoca el testimonio de Gregorio Magno que situaba la purgación de muchas almas en diversos lugares *(per diversa loca)*, mientras que la purificación de la culpa no dependía sino de la gracia. Se echa mano por tanto aquí de la tradición gregoriana de la localización de la purgación en este mundo, en los mismos escenarios del pecado.

En la sexta cuestión de la distinción XX había evocado ya Buenaventura otro caso de localización del Purgatorio, el del *Purgatorio de san Patricio.* De esta visión deducía la conclusión de que el lugar de la purgación podía depender de la intercesión de un santo, ya que, según él, «alguno» había obtenido de san Patricio ser castigado en un determinado lugar en la tierra, de donde había nacido la leyenda de que el Purgatorio se encontraba precisamente allí *(in quodam loco in terra, ex quo fabulose ortum est, quod ibi esset purgatorium).* Pero su propia conclusión era que había sencillamente diversos lugares de purgación. Así, al mismo tiempo que atestiguaba la popularidad del *Purgatorio de san Patricio,* consideraba que semejante localización, tal vez cierta como caso particular, no era por lo demás sino una fuente de «fábulas». Opinión que, como se verá, no era precisamente la del cisterciense Cesáreo de Heisterbach. Pero aquí tenemos bien representada la desconfianza de un intelectual ante la literatura folklórica de las visiones del Purgatorio.

Buenaventura vuelve a ocuparse del problema de la localización del Purgatorio en la cuestión clásica de «los receptáculos de las almas», artículo I de la distinción XLIV del libro IV[25]. Distingue cuidadosamente la geografía del más allá antes y después de la venida de Cristo, de la Encarnación. Antes de Cristo el Infierno comprendía dos pisos, un lugar en lo más profundo *(locus infimus)* donde se sufría a la vez la pena de sentido (castigos materiales) y la pena de daño (la privación

[24] Segunda cuestión del artículo II de la primera parte de la distinción XXI.
[25] *Ibid.*, fols. 939-942.

de la visión beatífica), y un lugar inferior (*locus inferior*), pero situado encima del precedente, donde no se sufría más que la pena de daño. Aquí es donde están los limbos (*limbus*, en la Edad Media se dice *el* limbo, lo mismo si se trata de definir uno solo que de distinguir varios) que comprenden el *limbo de los niños* y el *limbo de los padres o seno de Abraham.*

Después de Cristo hay *cuatro* lugares (subrayo la cifra): el Paraíso, el Infierno, el Limbo y el Purgatorio. Aunque no se enuncia explícitamente la idea, da la impresión de que el Purgatorio es una consecuencia de la Encarnación, vinculada a la remisión de los pecados, instaurada por el advenimiento de Cristo. Aunque de los limbos no queda más que el de los niños, resultan en conjunto cuatro lugares, porque Buenaventura distingue netamente limbo e Infierno (mientras que Alberto Magno, por ejemplo, articula Infierno y limbo). Buenaventura prosigue su exposición combinando, como gusta de hacer, el sistema de los cuatro lugares con otros sistemas, ternario y abstracto, el de un «triple estado» por lo que hace a los elegidos: estado de *remuneración* (traduzcamos: el Paraíso), estado de *espera en el descanso* (*quietae expectationis*; traduzcamos: el seno de Abraham) y un estado de purgación (traduzcamos: el Purgatorio). Y añade: «En cuanto al estado de purgación, a él responde un lugar indeterminado con respecto a nosotros y en sí mismo (*locus indeterminatus et quoad nos et quoad se*), porque no todos se purgan en el mismo lugar, aunque probablemente sean muchos los que lo son en un cierto lugar.» E invoca al respecto la autoridad de su autor preferido, san Agustín.

En resumen, Buenaventura no tiene una idea precisa sobre la localización del Purgatorio. Se creería estar escuchando, aunque con una conciencia más clara de la complejidad del problema, a un teólogo indeciso del siglo XII, como Hugo de Saint-Victor, por ejemplo. Buenaventura tiene que admitir no obstante la creencia cada vez más establecida de un solo lugar, aunque para él no pasa de ser el lugar de la mayoría, dejando subsistir una pluralidad de lugares de purgación, incluido este mundo, como quería Gregorio Magno. ¿Perplejidad frente a autoridades divergentes? Sobre todo, según pienso, repugnancia a hacer del Purgatorio un lugar más que un *estado*, estado que ciertamente hay que localizar en alguna parte, pero en una localización abstracta, atomizada en una multiplicidad de lugares materiales, por otra parte provisionales.

Al preguntarse[26] si cabe beneficiarse de «remisiones de pena» (*relaxationes*) cuando se está en el Purgatorio o solamente si se vive en este siglo, Buenaventura se ve llevado, en la misma línea de Alejandro de Halès, a insistir sobre el poder de la Iglesia en general y del papa en particular sobre el Purgatorio. Texto muy importante a propósito de la dirección de desarrollo de las indulgencias y del poder pontificio so-

[26] Segunda parte de la distinción XX.

bre los difuntos que Bonifacio VIII va a inaugurar con ocasión del Jubileo de 1300.

Buenaventura vuelve en seguida al fuego del Purgatorio[27]. Se pregunta si es corporal o espiritual, o incluso metafísico. Comprueba la diversidad de opiniones de los doctores, las vacilaciones de su maestro Agustín, pero concluye no obstante («concede») que se trata de un fuego «material o corporal»). Este aspecto del problema ha de situarse en las discusiones contemporáneas con los griegos, en las que los franciscanos y el propio Buenaventura tuvieron una muy intensa intervención[28].

Por el contrario[29], Buenaventura toma firme y aun vivamente una posición (llamando *stulti*, imbéciles, a los que sostienen la opinión contraria) acerca de la liberación de las almas del Purgatorio antes del Juicio final. Sostiene con fuerza su realidad –en particular contra los griegos– desde la perspectiva de la visión beatífica, y apoyado en algunas autoridades y sobre razonamientos propios. Entre las autoridades cita en primer lugar la frase de Jesús en la cruz al buen ladrón: «Hoy mismo estarás conmigo en el Paraíso» (Lc, 23, 43). Son interesantes los tres argumentos que utiliza: 1) En el Purgatorio no cabe la existencia de ningún elemento *retardador* después de la purgación, sino que ha de salirse de él inmediatamente después de concluida la purgación. 2) Negarle a un mercenario su salario es una injusticia; ahora bien, Dios es el justo por excelencia y retribuye al hombre en cuanto le encuentra en situación de ser retribuido (muy interesante referencia a la justicia, dentro de la tradición del siglo XII, y al problema del *salario justo* en el marco de una moral económico-social que los escolásticos se esforzaron por desarrollar frente al desarrollo del salariado). 3) Y, por fin, un argumento psicológico: diferir indebidamente la esperanza sería una crueldad, y Dios sería muy cruel si mantuviera a los santos lejos de la recompensa hasta el día del Juicio final.

Buenaventura se ocupa de los sufragios hacia el final del *Comentario de las Sentencias.*[30] En la misma línea, un poco modificada, de Agustín, distingue esencialmente tres categorías de difuntos: los buenos *(boni)* que están en el Paraíso, los medianamente buenos *(mediocriter boni)* y los malos del todo. De una manera que va a volverse clásica, responde que sólo los medianamente buenos pueden beneficiarse de los sufragios de los vivos, pero precisa que no se hallan en estado de poder merecer *(in statu merendi)*, porque ya no hay méritos después de la muerte.

Después de haber comentado, dentro del marco de su enseñanza universitaria, los *Cuatro libros de las sentencias* de Pedro Lombardo, Bue-

---

27 Artículo II de la primera parte de la distinción XXI.

28 Buenaventura pronunció en el concilio de Lyon en 1274, algunos días antes de su muerte, el solemne discurso de la sesión de oficialización de la unión entre los griegos y los latinos.

29 Artículo III de esta misma cuestión.

30 Artículo II de la distinción XLIV.

naventura sintió la necesidad de exponer sus ideas sobre el conjunto de los problemas que se le planteaban como teólogo de una manera más personal, como lo hizo por su parte Tomás de Aquino en la *Suma teológica*. Y eso fue entre 1254 y 1256 el *Breviloquium*. El modesto lugar que ocupa en él el Purgatorio demuestra que Buenaventura consideraba sin duda expresar o haber expresado (la anterioridad de esta parte de sus obras es difícil de precisar) lo esencial de sus pensamientos al respecto en su *Comentario sobre el libro IV de las Sentencias*. En el *Breviloquium*[31], a propósito de la pena del Purgatorio, precisa que ésta, en cuanto «punitiva», se ejerce mediante un fuego material, y que en cuanto «expurgativa» se manifiesta por un fuego espiritual.

A propósito de los sufragios[32], que no duda en llamar «eclesiásticos», manifestando así el papel predominante de la Iglesia en este terreno, precisa sin ambages que tales sufragios son válidos «para los medianamente buenos, es decir, para los que están en el Purgatorio», pero ineficaces «para los malos del todo, es decir, para los que están en el Infierno» así como «para los buenos del todo, o sea para los que están en el Cielo», cuyos méritos y oraciones procuran en cambio muchos beneficios a los miembros de la Iglesia militante[33].

Finalmente, Buenaventura evoca el Purgatorio en dos sermones para el día de la Conmemoración de los difuntos, el «día de las almas», el 2 de noviembre. En el primero[34], distingue a los condenados, a los elegidos y a los que han de purgarse *(damnati, beati, purgandi)*. Fundamenta la existencia de estos últimos, que sitúa entre los «imperfectos», en diversas citas bíblicas[35]. En el segundo sermón invoca sobre todo la oración y se refiere a la plegaria de Judas Macabeo válida para aquellos que «sufren tribulaciones en el Purgatorio a causa de sus pecados inveterados, pero que serán transferidos desde allí a los goces eternos»; e interpreta alegóricamente los personajes de Judas, Jonatán y Simón como «la oración fiel, simple y humilde mediante la cual son liberados los que se hallan en el Purgatorio»[36]. Había que acabar este rápido examen de las posiciones de Buenaventura sobre el Purgatorio con esta evocación de la oración, uno de cuyos más grandes doctores fue el ilustre franciscano[37].

---

[31] Cap. II de la séptima parte.

[32] Cap. III de la misma parte.

[33] SAN BUENAVENTURA, *Opera*, t. V, fols. 282-283. Los hermanos de Quaracchi han hecho con posterioridad una edición más manejable del *Breviloquium*, igual que habían hecho con el *Comentario de las Sentencias*.

[34] *Opera*, t. IX, pp. 606-607.

[35] La primera epístola de san Pablo a los Corintios, 3, 10-15, pero también autoridades veterotestamentarias (Job, 2, 18; Prov, 13, 12) y paulinas (2 Tim, 4, 7-8; Heb, 9, 15) cuya relación con el Purgatorio parece más bien lejana.

[36] *Ibid.*, p. 608.

[37] Sobre la importancia de la oración en la teología de Buenaventura, lo que hace arraigarse más profundamente aún el Purgatorio en su pensamiento, ver Zelina ZAFARANA, «Pietà e devozione in San Bonaventura», en *S. Bonaventura Francescano* («Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale», XIV, Todi, 1974, pp. 129-157).

ENTRE LOS DOMINICOS

Sin salir de París, retrocedamos unos cuantos años a fin de examinar la doctrina del Purgatorio en los dos maestros dominicos más célebres: Alberto Magno y Tomás de Aquino. La cronología no es desdeñable en este medio de los teólogos parisinos, pero tal vez es preferible escoger otra continuidad que la de la sucesión de las enseñanzas en París. Es indudable que el mejor hilo conductor lo constituye una línea doctrinal determinada dentro de cada una de las dos grandes órdenes mendicantes. Alberto Magno da a conocer lo esencial de sus ideas sobre el Purgatorio entre 1240 y 1248. Y uno de sus discípulos, Hugo Ripelin de Estrasburgo, las vulgariza en 1268. Dejaron también señalada la obra original de otros discípulo de Alberto, en este caso un gran espíritu, Tomás de Aquino, que expresa por primera vez su concepción del Purgatorio en su enseñanza parisina de los años 1252-1256 (durante los cuales comenta las *Sentencias* de Pedro Lombardo casi al mismo tiempo que Buenaventura) y cuyas ideas serán puestas en forma por un grupo de discípulos después de su muerte en 1274. Este «bloque» dominicano representa la cima del equilibrio escolástico entre los métodos aristotélicos y la tradición cristiana, el «optimum» de la construcción «racional» en la enseñanza y el pensamiento universitarios del siglo XIII. El genio doctrinal de Alberto y de Tomás se prolonga luego en la vulgarización llevada a cabo por el *Compendium* de Hugo de Estrasburgo y el *Suplemento* a la *Suma Teológica* de Reginald de Piperno y sus colaboradores.

1. *El plano escolástico del Purgatorio: Alberto Magno*

Alberto de Lauingen, nacido hacia 1207, ingresado en la Orden de Predicadores en Padua en 1223, pero formado en Colonia y otros conventos alemanes y luego en París, donde era ya bachiller sentenciario en 1240-1242 y algo después maestro en teología, ocupó allí mismo una de las dos cátedras dominicanas en la Universidad de 1242 a 1248[38]. Durante este período en que fue lector de Aristóteles, aunque sin haberse convertido aún en verdaderamente «aristotélico», compuso Alberto dos gruesas obras teológicas, la *Suma de las creaturas (Summa de creaturis)*, de la que forma probablemente parte un tratado *De resurrectione* que figura como tal en los manuscritos y data de antes de 1246[39],

[38] Sobre Alberto Magno ver O. LOTTIN, «Ouvrages théologiques de saint Albert le Grand», en *Psychologie et morale aux XII*e *et XIII*e *siècles*, vol. VI, Gembloux, 1960, pp. 237-297 y *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, ed. G. Meyer y A. Zimmermann, Maguncia, 1980.

[39] *De Resurrectione*, ed. W. Kübel en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXVI, Münster/W. 1958. La cuestión 6 *De purgatorio* está en las pp. 315-318 y la cuestión 9 *De ocis poenarum simul*, pp. 320-321.

y un *Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo.* Alberto se ocupa del Purgatorio en ambas obras.

El *De resurrectione* equivale probablemente a un tratado *«De novissimis»*, sobre «los últimos fines», con el que concluiría la *Summa de creaturis*. En los manuscritos en que se ha conservado, aparece inacabado, y termina con el Juicio final sin que llegue a hablarse «de la dicha eterna, de las coronas eternas y de la casa y moradas divinas» que se habían anunciado.

Después de haber tratado de la resurrección en general en la primera parte y de la resurrección de Cristo en la segunda, Alberto aborda en la tercera la resurrección de los pecadores. Los «lugares de las penas», declara, son «el Infierno, el Purgatorio, el limbo de los niños y el limbo de los padres». A la pregunta de si el Infierno es un lugar, responde Alberto que el Infierno es doble: hay un infierno exterior que es un lugar material y un infierno interior que es la pena que sufren los condenados, dondequiera que estén, mientras que el Infierno está situado «en el corazón de la tierra» y las penas son en él eternas. Las «autoridades» citadas son siempre Agustín, Hugo de Saint-Victor y, acerca de los problemas del lugar y del fuego, Gregorio Magno y el *Purgatorio de san Patricio.* A Aristóteles se le invoca en ciertos puntos de lógica.

El Purgatorio, según el *De resurrectione*, es desde luego un lugar, situado cerca del Infierno. Viene a ser incluso la parte superior del Infierno. Si Gregorio y Patricio hablan del Purgatorio en este mundo ello se debe a que hay apariciones acá abajo de almas del Purgatorio en virtud de alguna dispensa especial y con el fin de advertir a los humanos. Los textos de Hugo de Saint Victor y de san Pablo (1 Cor, 3), éste último explicado por los comentarios de Agustín, dan a entender que los pecados veniales se perdonan en el Purgatorio. Se trata de una demostración muy larga que le permite a Alberto recurrir a las sutilezas de una demostración lógica apoyada en Aristóteles. Luego, y más por encima, se refiere a la naturaleza y la intensidad de las penas del Purgatorio. Su opinión es que las almas en el Purgatorio no sufren de las penas inferiores porque se benefician de la luz de la fe y de la luz de la gracia; lo que les falta en cambio es, provisionalmente, la visión beatífica, pero semejante privación no debe asimilarse a las tinieblas exteriores. Los demonios se contentan con conducir a las almas a que purguen en el Purgatorio, pero no son ellos los que las purgan. Finalmente, en el Purgatorio no existe prueba del hielo *(gelidicium)*, porque esta prueba castiga la frialdad en la caridad, y no es éste el caso de las almas que están allí purgándose. Si Alberto no nombra aquí la pena principal del fuego es porque ya tuvo ocasión de señalarla a propósito del Infierno cuando distinguió entre el fuego del Infierno y el del Purgatorio. En cuanto a los que piensan, con Agustín, que las penas del Purgatorio son más «amargas» (la famosa *acerbitas*) que cualesquiera otras penas terrenales, y a aquellos otros que estiman que en relación

con las del Infierno estas penas no son más que lo que es la imagen del fuego con respecto al fuego verdadero y el punto con respecto a la línea, Alberto les responde apelando a la lógica y elevando de nivel el debate. Invoca en su ayuda a Aristóteles (*Física*, I, 3, c. 6 - 206b 11-12), quien declara que no cabe comparación alguna sino de lo comparable, a saber lo finito con lo finito. Por tanto, hay que excluir el problema de la *acerbitas*. La diferencia entre el Purgatorio y el Infierno no es una cuestión de intensidad sino de *duración*. Por otra parte, a lo que aspira el alma en el Purgatorio no es a reencontrarse con su cuerpo, sino a unirse con Dios. Y es así como hay que entender a san Agustín que no estaba pensando en el fuego del Purgatorio. Esta parte tercera del *De resurrectione* concluye con un tratamiento de conjunto de los lugares de las penas (*De locis poenarum simul*). Con lo que Alberto pone de relieve su aguda conciencia de la unidad del sistema de los lugares del más allá. Unidad material y espiritual: hay *una* geografía y *una* teología del más allá.

Alberto considera el problema de los «receptáculos de las almas» desde tres puntos de vista.

El primero consiste en examinar si el receptáculo es un lugar definitivo o de paso. Si es definitivo, hay que considerar dos casos: la gloria y la pena. Si se trata de la gloria, no hay más que un lugar, el *reino de los cielos*, el Paraíso. Si se trata de la pena, hay que distinguir entre un lugar con sólo la pena del daño, el *limbo de los niños*, y un lugar con pena de sentido y pena de daño, la *gehenna*. Si el receptáculo no es más que un lugar de paso, hay que distinguir también entre pena de daño sola –el *limbo de los Padres*– y pena de sentido y pena de daño juntas, que es el Purgatorio.

Un segundo punto de vista consiste en considerar la causa del mérito. El mérito puede ser bueno o malo, o bueno y malo a la vez (*bonum coniuctum malo*). Si es bueno, le corresponderá el *reino de los cielos*. Si es malo, será en razón de un pecado personal propio o ajeno (*ex culpa propria aut aliena*). Al pecado personal corresponde la *gehenna*, y al ajeno (el pecado original) el *limbo de los niños*. Si lo que se da es una mezcla de bien y de mal, no puede tratarse de un mal mortal que sería incompatible con la gracia atribuida al bien. Estamos por tanto ante un mal venial que puede provenir de una falta propia o ajena. En el primer caso se irá al *purgatorio*, y en el segundo al limbo de los *Padres*.

Finalmente, se puede partir de lo que hay en los lugares respectivos. Estos lugares pueden tener cuatro cualidades: ser aflictivos, tenebrosos, luminosos, y fratificantes o letificativos (*afflictivum, tenebrosum, luminosum, leatificativum*). Si el lugar es letificativo y luminoso, es el *reino de los cielos*. Si es aflictivo y tenebroso porque se ha diferido la visión beatífica, es el *purgatorio*[40]. Si es directamente tenebroso, pero no aflic-

[40] Puede advertirse que Alberto que en este texto emplea habitualmente el sustantivo *purgatorium* echa aquí mano del epíteto *purgatorius* (sobreentendiéndose *ignis*). Sobre este uso ver más adelante a propósito del *Comentario de las Sentencias*.

tivo, es el *limbo de los niños*. Y si es indirectamente tenebroso pero no aflictivo, es el *limbo de los Padres*. Alberto advierte que no ha agotado todas las combinaciones posibles entre las cuatro cualidades de los lugares de referencia, pero demuestra que las figuras consideradas son las únicas compatibles entre sí[41].

He referido pormenorizadamente la demostración de Alberto Magno, no sólo con el fin de mostrar lo que la escolástica hizo con el Purgatorio, el proceso de racionalización de una creencia que habíamos visto nacer tanto mediante la imagen como mediante el razonamiento, lo mismo de las autoridades que de los textos fantásticos, en medio de errabundeces, lentitudes, vacilaciones y contradicciones y que ahora va a organizarse en una apretada construcción —sino también porque, mejor en mi opinión que cualquier otro escolástico, Alberto supo desarrollar la teoría del sistema del Purgatorio de acuerdo con cómo había nacido éste más o menos empíricamente medio siglo antes.

Este texto presenta otros puntos de interés. Alberto sabe armonizar mejor que nadie en el sistema de una creencia como el Purgatorio lo que depende de la imaginación y lo que proviene de la lógica, lo que procede de las autoridades y lo que aporta el razonamiento. Deja fuera del Purgatorio a los demonios, pero los permite aproximarse a sus accesos. Rechaza el frío, pero acepta el calor, el fuego. Distingue un espacio interior y un espacio exterior, pero reconoce que el más allá es un sistema de espacios materiales. Rechaza las comparaciones groseras, pero hace de la comparación un elemento legítimo y aun necesario en el pensamiento del sistema del más allá. Si manifiesta un propósito de depuración de lo imaginario, no es por hostilidad de principio, sino cuando el elemento imaginario se vuelve contrario a la lógica, a la verdad, o al sentido profundo de la creencia.

El texto muestra también que para Alberto es importante, si no esencial, distinguir con claridad el Purgatorio del Infierno. Lo considera también como una consecuencia del sistema. El Purgatorio corresponde a un cierto estado de pecado, aquel donde el bien y el mal están mezclados. De donde se deduce que el sistema es en el fondo tripartito y no «quinquepartito» (*aut est bonum aut est malum aut bonum coniunctum malo*: o el bien o el mal o el bien unido con el mal). De donde se deduce sobre todo que el Purgatorio es un intermedio descentrado, vuelto hacia el bien, lo alto, el cielo y Dios. Porque el mal que implica es un mal venial, no mortal, mientras que el bien, como todo bien, es el de la gracia. Es por tanto falso creer que todo el pensamiento sobre el Purgatorio en el siglo XIII se orientó en el sentido de la «infernaliza-

---

[41] Alberto refuta una última objeción: «Pueden hacerse numerosas distinciones entre los méritos, lo mismo con respecto a los que han de salvarse, condenarse o purgarse, de manera que tiene que haber más de cinco receptáculos.» Respuesta: «Hay que separar las distinciones generales de las distinciones particulares. Habrá "mansiones" en el interior de los "receptáculos".» Refinamiento de la división lógica que es también una invocación del evangelio de Juan.

ción». Si, como se verá más adelante, el Purgatorio acabó por seguir efectivamente esta dirección, ello se debió a la opción adoptada en general por la Iglesia institucional de la época: la de una pastoral del temor —en la que los inquisidores manejaban a la vez la tortura acá abajo y en el más allá.

En el *Comentario de las Sentencias*, que debió de seguir de cerca al *De resurrectione*, el tratamiento que hace Alberto Magno del Purgatorio es más completo, más profundo, y presenta una cierta evolución. Son una vez más, por supuesto, las distinciones XXI y XLV del libro IV, las que sirven de ocasión para la exposición sobre el Purgatorio. Aunque resumiéndolo, voy a exponer en todo su desarrollo este comentario del maestro dominico, porque pone de relieve de nuevo su estilo de pensar y nos revela mediante qué proceso alcanzó ciertas posiciones que no concuerdan siempre exactamente con las del *De resurrectione*.

En la distinción XXI[42], examina Alberto los puntos siguientes: ¿es cierto que sigue habiendo pecados después de la muerte, de acuerdo con las palabras de Cristo en el Evangelio: «Quien haya pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado, ni en este siglo ni en el futuro» (Mt., 12, 32)? ¿Son ésos los pecados veniales a los que alude Agustín al hablar de leña, heno y paja (1 Cor., 3, 12)? ¿Puede creerse que la purgación vaya a realizarse por medio de un fuego purgatorio y transitorio, y que semejante fuego será más duro que cuanto un hombre pueda sufrir en esta vida (Agustín, *Ciudad de Dios*, XXI, 26) puesto que dice Pablo (1 Cor., 3, 15) que se salvará como a través del fuego *(quasi per ignem)*, lo que parece que habría de llevar a menospreciar el tal fuego?

Alberto examina estas cuestiones y responde a ellas en doce artículos:

Artículo primero: ¿Hay ciertos pecados veniales que se perdonan después de esta vida? La respuesta es afirmativa y se funda en algunas autoridades, concretamente en Gregorio Magno en el libro IV de los *Diálogos*, y mediante ciertos razonamientos de los que retengo dos: 1) después de la muerte ya no es tiempo de aumentar el mérito, sino de utilizar el adquirido acá abajo a los fines pertinentes; 2) la misma pena de la muerte borraría efectivamente los pecados si se hubiera sufrido con este fin, como ocurre con los mártires, pero no es ése el caso en los que mueren normalmente *(in aliis communiter morientibus)*. El Purgatorio se halla estrechamente relacionado con la conducta general en esta vida y calculado para el común de los mortales.

Artículo 2: ¿Qué significa construir con leña, heno o paja (Pablo, 1 Cor., 3, 12)? Respuesta: las diferentes especies de pecados veniales. Autoridades invocadas: san Jerónimo y Aristóteles.

[42] Esta distinción XXI del *Comentario del libro IV de las Sentencias de Pedro Lombardo* se encuentra en la edición de las obras de Alberto Magno de Auguste Borgnet, B. *Alberti Magni... opera omnia*, t. 29, pp. 861-882., París, 1894.

Artículo 3: ¿Cuál es el fundamento de tales construcciones? Parece que no puede serlo la fe, puesto que la fe se ordena a las buenas obras y los pecados veniales no son buenas obras. Respuesta: el fundamento es ciertamente, en el fondo, la fe que hace subsistir en nosotros la esperanza. Los materiales le dan a la construcción su sustancia, pero las paredes son la esperanza vuelta hacia las cosas eternas, y en la techumbre está el amor *(charitas)* que es el lugar de la perfección. La reflexión sobre el Purgatorio se enraiza así sobre una tecnología de las virtudes cardinales.

El artículo 4 ocupa en opinión de Alberto una posición central. Se trata en efecto de responder a esta pregunta: «¿Hay sí o no un fuego purgatorio después de la muerte?» En efecto, puesto que Lombardo no conocía aún el Purgatorio, la respuesta a esta cuestión llevaba consigo el compromiso sobre la existencia *del* Purgatorio a la vez que sobre la del *fuego* purgatorio, tanto más delicada tal respuesta cuanto que se hallaba en el corazón mismo de los debates contemporáneos sobre el Purgatorio con los griegos, y que los «doctores del Purgatorio» (la expresión es mía, no de Alberto) Agustín y Gregorio Magno habían dudado a propósito del fuego.

Alberto, que examina un cierto número de autoridades y de objeciones racionales, responde diciendo de nuevo: «Esto es lo que llamamos Purgatorio». Toma de nuevo el versículo de Mateo, 12, 31-32, y el texto de Pablo, 1 Corintios, III, 15; añade el testimonio de un «expositor» griego anónimo al que pone, con espíritu ecuménico, al servicio de un acuerdo sobre la existencia del fuego purgatorio después de la muerte; utiliza también a Aristóteles y, hecho notable, al San Anselmo del *Cur Deus homo*, trazando así en favor de la existencia del Purgatorio una impresionante línea filosófica y teológica, desde los antiguos griegos hasta el siglo XII griego y latino. Y aborda por fin luego, según su costumbre, como hacen generalmente los escolásticos, los argumentos racionales en torno a la necesidad de una purgación después de la muerte.

Alberto responde a todas las objeciones combinando hábilmente el adjetivo (*purgatorius*, sobreentendiéndose *fuego*) y el sustantivo *purgatorium*: «De cualquier modo, es preciso, según la razón y la fe, que haya un (fuego) purgatorio *(purgatorius)*. Las razones son principalmente morales, y de ellas se deduce por concordancia que hay un Purgatorio *(purgatorium)*.»

Por lo que se refiere a las vacilaciones de Agustín, Alberto sostiene que no atañen a la existencia del Purgatorio, sino a la interpretación del texto de san Pablo. Y recuerda que, por otra parte, otros santos hablaron expresamente del Purgatorio y que *negar su existencia es una herejía*. Alberto, al que seguirá su discípulo Tomás de Aquino, va en este punto mucho más lejos que ningún teólogo de su tiempo.

En cuanto a las razones «morales», Alberto vuelve a los problemas de la purgación sin hacer hincapié en el tema del fuego. Desmonta las

objeciones contra el Purgatorio refutando el paralelismo entre el bien y el mal, añadiendo a la balanza de la justicia el peso del amor y afirmando que Dios «después de la muerte sólo recompensa lo que se le asemeja por el amor y no condena sino a quienes se apartan de él y le odian... Ninguno de los que sufren purgación será condenado».

El artículo 5 responde a una cuestión teórica y práctica a la vez: «¿Por qué se llama de tantas maneras a las penas del Infierno, mientras que se denomina a las del Purgatorio con una sola palabra, el fuego?» Porque, según Alberto, el Infierno está hecho para castigar y hay distintos modos de castigo, por ejemplo mediante el frío lo mismo que mediante el calor. En cambio el Purgatorio está hecho para purgar y sólo puede hacerlo mediante un elemento que sea una fuerza purgativa y consuntiva. Y no es ése el caso del frío, aunque sí del calor del fuego. Alberto se deja llevar aquí visiblemente de su inclinación por las ciencias naturales.

Después de haber completado, en el artículo 6, su exégesis de la primera carta a los Corintios, a propósito del oro, la plata y las piedras preciosas recurriendo a su vez a la distinción aristotélica entre la luz, la llama y la brasa, aborda Alberto en el artículo 7 el problema de la purgación voluntaria o involuntaria. Y concluye que las almas quieren purgarse y salvarse, pero que sólo quieren purgarse en el Purgatorio porque no tienen otras posibilidades de salvarse y verse libres. Su voluntad está *condicionada.*

El artículo 8 concierne a los pecados veniales de los condenados. Viene a ser un ejercicio escolástico: los condenados lo son eternamente no por sus pecados veniales, sino por sus pecados mortales.

El artículo 9 plantea, como lo había hecho Buenaventura, la pregunta de si las almas en el Purgatorio son castigadas por demonios. Igual que el doctor franciscano, Alberto piensa que los demonios no son los ministros de los pecados del Purgatorio, pero no está seguro de ello. En cambio, adelanta una hipótesis interesante para las visiones del más allá: piensa que los demonios se complacen con la vista de las penas de las almas del Purgatorio y asisten a ellas a veces. «Es, nos dice, lo que a veces se lee», y explica así un pasaje de la *Vida de san Martín*. Algunos sostenían que si, según esta *Vida*, el diablo estaba con frecuencia a la cabecera del santo, sabiendo como sabía que, dadas sus obras, no iba a condenarse, ello era porque esperaba poder a su muerte llevarlo al Purgatorio. La hipótesis de Alberto destruye semejante interpretación.

El artículo 10 trata ampliamente –actualidad obliga– del «error de algunos griegos que dicen que antes del día del Juicio no hay nadie que entre en el Cielo ni en el Infierno, sino que todos permanecen en lugares intermedios *(in locis mediis)* mientras aguardan a ser transferidos (después del Juicio) a un sitio o a otro».

Al término de una discusión en que expone ampliamente y con objetividad las concepciones de los griegos, Alberto concluye que sin

ningún género de duda puede irse al Cielo o al Infierno, o bien inmediatamente después de la muerte, o bien entre la muerte y el Juicio final –lo que legitima el tiempo del Purgatorio y permite creer que las almas salen de él antes o después, lo que a su vez sirve de justificación a los sufragios–. Alberto apoya su conclusión repitiendo que el rechazo de esta opinión es una herejía y aun una muy nefasta herejía (*haeresis pessima*), basado en el Evangelio (Lc., XXV, 43 y XVI, 22), el *Apocalipsis* (VI, II) y las Cartas de san Pablo (Heb, 2, 40) así como en argumentos de razón, como de costumbre. Entre estos argumentos, quiero subrayar uno, particularmente interesante en el contexto socio-ideológico de la época. Del lado griego, se arguye que los muertos forman una comunidad y que, a la manera de las comunidades urbanas en que se toman las decisiones en común (*in urbanitatibus in quibus in communi decertatur*)[43], la decisión por lo que toca al conjunto de los elegidos y de los condenados ha de ser adoptada y ejecutada en el mismo momento. Alberto, por su parte, señala que no es justo no darles a los obreros (*operarii*) su salario una vez que han acabado de trabajar, y recuerda cómo se ve (*videmus*) al que ha contratado obreros agrícolas darles una prima (*consolatio specialis*) a los mejores trabajadores[44]. Pues bien, y es una idea predilecta de Alberto, si se habla de *salario justo* (problema teórico y práctico en su tiempo), no cabe olvidar que Dios es supremamente justo. Se sentiría uno tentado de decir que es el más justo de los patronos, de los «que ofrecen trabajo».

Los artículos 11 y 12 tratan de la confesión y no hablan del Purgatorio pero, al evocar los problemas de la falta (*culpa*), de los pecados mortales y veniales, tocan el tema indirectamente. Nos encontramos aquí con el contexto penitencial en el que, desde Lombardo hasta Alberto Magno, se desenvolvió el debate teológico sobre el nuevo Purgatorio.

La mejor exposición, a lo que se me alcanza, del sistema geográfico del más allá durante el siglo XIII, es la que Alberto Magno nos dejó en el artículo 45 de la primera parte de la distinción XLIV de este comentario.

La cuestión planteada era ésta: «¿Es cierto que hay cinco receptáculos para las almas una vez que se han separado del cuerpo?» La solución es la siguiente: «Hay que responder que los receptáculos de las al-

[43] Pierre MICHAUD-QUANTIN, en su gran libro *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, París, 1970, pp. 105 y 119, ha advertido con acierto que Alberto Magno, «al estudiar la acción de las colectividades divide éstas en *urbanitates* de la sociedad civil y *congregationes* en la Iglesia». El uso del término se le había presentado en la discusión de los teólogos a propósito de la prohibición formulada por el papa Inocencio IV de excomulgar colectividades, importante decisión de este pontífice genovés. Alberto había tratado de este problema un poco antes en su *Comentario del libro IV de las Sentencias* (distinción 19, artículo VII), *Opera*, t. 29, p. 808; nuestro texto se halla en la p. 876 del mismo volumen). Pierre Michaud-Quantin advierte que «en el mismo contexto, Buenaventura emplea *congregatio* para toda colectividad civil o religiosa».

[44] *Ibid.*, t. 29, pp. 877 y 878.

mas son diversos y se diversifican así. Son lugares o de término o de tránsito. Los de término son dos: de acuerdo con los méritos malos, el *Infierno*, y de acuerdo con los buenos el *Reino de los cielos*. Pero el término de los méritos malos, o sea el Infierno, es doble, según los méritos propios y según un pacto contrario con la naturaleza; al primer caso corresponde *el infierno inferior de los condenados*, y al segundo *el limbo de los niños* que es el infierno superior... Si se trata de un lugar de tránsito, puede ser el resultado del defecto de los propios méritos o del defecto de pago del precio... En el primer caso se trata del Purgatorio, y en el segundo del *limbo de los Patriarcas* antes de la venida de Cristo»[45].

Por tanto, de hecho no hay más que tres lugares: el Paraíso, el Infierno que se desdobla en Gehenna y limbo de los niños (en vez del antiguo infierno superior que prefiguraba el Purgatorio), y el Purgatorio (asociado a su vez a otra mitad, el limbo de los Padres, vacío y cerrado para siempre después del descenso de Cristo).

Elegante solución al problema de los tres y los cinco lugares obtenida mediante un razonamiento puramente abstracto, aunque fundado evidentemente en la Escritura y la tradición. Por fin, en el artículo 4 de la distinción XLV acerca de los sufragios de los difuntos, Alberto reafirma la eficacia de los sufragios por los difuntos en el Purgatorio, recuerda que dependen del fuero de la Iglesia, y subraya que la fuente de los sufragios es el amor de la Iglesia militante *(charitas Ecclesiae militantis)*, y que si los vivos pueden hacer que los muertos se beneficien con sus sufragios, la inversa no es cierta[46].

Puede apreciarse el enriquecimiento experimentado desde el *De resurrectione*. Ciertamente, la misma naturaleza de la obra lo favorecía: tomar como punto de partida a Lombardo llevaba a Alberto a reanudar la relación con el ambiente del nacimiento del Purgatorio, la teología de los sacramentos y de la penitencia, y la evocación de los sufragios imponía el tema de la solidaridad entre vivos y muertos. Pero se advierte cómo, mientras tanto, se ha enriquecido la reflexión de Alberto. La obligación de presentar pruebas de la existencia del Purgatorio le conduce a exponer nuevos argumentos. Su «dossier» de «autoridades» se ha enriquecido y diversificado. Su exégesis de los textos, en particular de la primera carta de Pablo a los Corintios, se ha ahondado aún más. Cuando se para a considerar lo que acontece en el Purgatorio, centra mucho más su atención sobre el proceso de la purgación que sobre las penas. Trata con más amplitud el tema del tiempo del Purgatorio abordando la duración de las estancias individuales más o menos prolongadas, mientras que en el *De resurrectione* se había contentado con decir que el Purgatorio habría de durar hasta el Juicio final, pero no más allá. Al hablar de los sufragios invoca la comunión de los santos y recurre a comparaciones que insertan el texto en el

---

[45] ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, t. 30, pp. 603-604.
[46] *Ibid.*, t. 30, p. 612.

marco de una aguda visión de las realidades económicas, sociales, políticas e ideológicas de su tiempo. Finalmente, reúne en una sola exposición el sistema de los lugares del más allá, y al precisar que el limbo de los patriarcas sólo existió hasta la venida de Cristo, reduce el sistema de los cinco lugares a cuatro y de hecho a tres, es decir a la lógica profunda de la geografía del otro mundo cristiano.

Alberto Magno es entre los grandes escolásticos quien más clara y firmemente trató del Purgatorio y quien, al precio quizá de algunos silencios y subterfugios, le otorgó su estatuto teológico, por cierto bien elevado, sin enfrentarse con las creencias comunes ni sostener tesis inconciliables con ellas.

2. *Un manual de vulgarización teológica*

Su influencia se prosiguió a través de la obra de la vulgarización teológica de uno de sus discípulos, publicada además con las obras completas de Alberto. Se trata del *Compendium theologicae veritatis* (*Compendio de la verdad teológica*) compuesto por el dominico Hugo Ripelin, prior del convento de predicadores de Estrasburgo de 1268 a 1296, llamado también Hugo de Estrasburgo. Suele fecharse el *Compendium* en 1268[47].

En el libro IV se explica con toda claridad la geografía del más allá y la desaparición del seno de Abraham a propósito del descenso de Cristo a los infiernos.

Para saber a qué infierno descendió Cristo hay que tener en cuenta que infierno tiene dos sentidos y designa o bien la pena o bien el lugar de la pena. En el primer sentido se dice que los demonios llevan siempre el infierno con ellos. En cambio, si infierno designa el lugar de la pena, hay que distinguir cuatro (lugares). Está el infierno de los condenados donde se sufre la pena de sentido y la de daño (privación de la presencia divina) y donde se hallan las tinieblas interiores y exteriores, es decir la ausencia de gracia: lo que hay es un duelo eterno. Encima se encuentra el limbo de los niños donde se experimenta la pena de daño pero no la de los sentidos y donde se hallan también las tinieblas exteriores e interiores.

Encima de este lugar está el Purgatorio (Hugo emplea el masculino *purgatorius* y no el neutro *purgatorium*, de modo que hay que sobreentender *locus*, lugar), donde se dan la pena de sentido y la de daño a la vez, pero temporales, y donde hay tinieblas exteriores, pero no interiores, porque en virtud de la gracia se posee la luz interior, ya que se sabe que habrá salvación. El lugar superior es el limbo de los santos padres (de los patriarcas), donde se padeció la pena de daño pero no la de los sentidos, y hubo tinieblas exteriores, pero no las de la privación de la gracia. A este lugar fue al que descendió Cristo para liberar a los suyos, «mordiendo» así el infierno, porque se llevó una parte dejando otra; pero, en lo concerniente a los elegidos, Dios destruyó completamente la muerte, como

[47] El *Compendium theologicae veritatis* fue publicado por Borgnet en el tomo 34 de las *Opera omnia* de Alberto Magno, París, 1895. Sobre Hugo de Estrasburgo consúltese G. BONER, *Über den Dominikaner Theologen Hugo von Strassburg*, 1954.10

dice Oseas, 13, 14: «Yo seré tu muerte, oh muerte, yo seré tu mordedura, oh Infierno». Se llamaba también este lugar el seno de Abraham, es el cielo del empíreo porque Abraham está allí desde entonces. De ninguno de estos parajes puede pasarse a ningún otro, salvo en otro tiempo del tercero al cuarto, o sea del Purgatorio al limbo de los santos padres (patriarcas)[48].

Si este texto recuerda las concepciones de Alberto Magno en el *Comentario de las Sentencias*, hay que advertir que el Purgatorio se presenta en un conjunto infernal y no se halla tan netamente separado del limbo de los niños que Alberto aproximaba al Infierno después de haber alejado de él el Purgatorio. Hugo es más conservador que Alberto en este punto, y su concepción revela el proceso de infernalización del Purgatorio. En cambio, su esfuerzo de racionalización se sitúa más deliberadamente en una perspectiva histórica, fiel en ello, por otra parte, al espíritu albertino. La desaparición histórica del seno de Abraham está muy bien vista, pero como sabemos no fue el descenso de Cristo a los infiernos, o dicho en términos históricos positivos los tiempos evangélicos, lo que hizo desvanecerse o ascender al cielo el seno de Abraham, sino el nacimiento del Purgatorio en el paso del siglo XII al XIII.

Lo esencial, en lo que concierne al Purgatorio, se encuentra en el libro VII *Sobre los últimos tiempos (de ultimis temporibus)* donde ocupa los capítulos II a VI entre el capítulo I consagrado al fin del mundo, y los capítulos que tratan del Anticristo[49]. El *Compendium* comienza por afirmar que el Purgatorio es la *esperanza* porque los que están en él «saben que no están en el Infierno». Hay muchas razones, añade, que avalan la existencia del Purgatorio. Ante todo, como dijera san Agustín, el hecho de que haya tres clases de hombres: los muy malos, los muy buenos y los ni muy malos ni muy buenos que tienen que desembarazarse de sus pecados veniales gracias a la pena del Purgatorio. Las otras seis razones tinen que ver esencialmente con la justicia y la necesidad de una purificación bautismal antes de gozar de la visión beatífica. En cambio, una vez que se han purgado, las almas vuelan hacia el Paraíso, hacia la gloria.

La pena del Purgatorio es doble: pena de daño y pena de los sentidos, y es muy dura *(acerba)*. El fuego del Purgatorio es corporal e incorpóreo a la vez, no metafórica sino imaginariamente, por semejanza, «como un león verdadero y uno pintado», ambos reales pero, como diríamos hoy, con la diferencia que separa a un león de verdad de otro «de papel».

Sobre la localización del Purgatorio, Hugo remite a lo dicho por él a propósito del descenso de Cristo a los infiernos, y añade que si bien según la ley común el Purgatorio se localiza en un compartimiento del Infierno, por dispensa especial ciertas almas pueden purgarse en deter-

[48] *Compendium...*, IV, 22. Alberti MAGNI, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 34, p. 147.
[49] *Ibid.*, pp. 237-241.

minados lugares en que pecaron, como lo revelan algunas apariciones.

Los sufragios de la Iglesia (cap. IV) valen, no para obtener la vida eterna, sino para liberarse de la pena, lo mismo si se trata de una mitigación de ésta que de una liberación más rápida. Hay cuatro suertes de sufragios: la oración, el ayuno, la limosna y el sacramento del altar (misa). Estos sufragios no pueden beneficiar más que a aquellos que merecieron en este mundo poderse aprovechar después de su muerte. De manera original y curiosa, el *Compendium* añade que los sufragios pueden beneficiar también a los elegidos y a los condenados. A los elegidos por aumento, porque la multiplicación de los escogidos al írseles añadiendo otras almas liberadas del Purgatorio acrecienta la gloria «accidental» de los bienaventurados. Y a los condenados por disminución, porque, a la inversa, la disminución del número de los condenados aligera la pena de los demás en conjunto. Si semejante razonamiento resulta especioso en lo que a los elegidos se refiere, a mí me parece absurdo por lo que toca a los condenados. Yo diría que aquí descarrila esa máquina escolástica ávida de simetrías.

Finalmente, como ya lo había hecho Buenaventura, el *Compendium* declara que los laicos no pueden favorecer a los difuntos con sufragios que no sean el cumplimiento de buenas obras. Los beneficiarios de indulgencias no pueden transferir dichas indulgencias ni a vivos ni a muertos. El papa en cambio –y sólo él– puede dispensar indulgencias a los difuntos en nombre de su autoridad, y al mismo tiempo hacerles llegar por amor *(charitas)* el sufragio de las buenas obras. De este modo la monarquía pontificia extiende, más allá del dominio de este mundo, su poder sobre el otro: enviará en adelante a los santos al Paraíso –por canonización– y sustraerá las almas al Purgatorio.

3. *El Purgatorio en el corazón del intelectualismo: Tomás de Aquino y el retorno del hombre a Dios*

Me he esforzado en poner de relieve cómo hablaron sobre el Purgatorio algunos grandes escolásticos, afirmando con energía su existencia pero manteniendo algunas vacilaciones sobre su localización, mostrándose discretos sobre sus aspectos más concretos y dejándole un puesto relativamente menor en su sistema teológico. Sigue siendo una tarea delicada tratar de definir en pocas páginas el lugar del Purgatorio en la construcción teológica más compleja del siglo XIII, la de Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino trató del Purgatorio en repetidas ocasiones a lo largo de su obra[50].

[50] Sobre Tomás de Aquino ver M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-París, 1950. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Works*, Oxford, 1974. *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, ed. W. P. Eckert, Maguncia, 1974.

Tomás, hijo del conde de Aquino, nacido en el castillo de Roccasecca, en Italia del Sur, a fines de 1224 o comienzos de 1225, después de haber profesado con los Dominicos en Nápoles en 1244, hizo sus estudios en Nápoles, en París y en Colonia con Alberto Magno. Mientras era bachiller sentenciario en París, de 1252 a 1256, compuso no un verdadero comentario de los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo, sino un *Escrito (Scriptum)*, una serie de cuestiones y discusiones sobre este texto. En él habla claramente del Purgatorio en las cuestiones XXI y XLV del libro IV. Se ha definido el plan del *Scriptum* de Tomás como el resultado de una organización «totalmente teocéntrica». Comprende tres partes: «Dios en su ser, las creaturas como procedentes de Dios, y las creaturas en su retorno a Dios»[51]. La tercera parte, consagrada al retorno *(redditus)*, se desdobla. En la segunda mitad de esta tercera parte es donde se trata del Purgatorio.

Tomás se ocupó también del Purgatorio en diversos escritos polémicos contra los musulmanes, los griegos y los armenios, y de manera más general contra los gentiles, incluyendo probablemente también a judíos y herejes. Se compusieron en Italia y en su mayoría en Orvieto durante los años 1263 y 1264: *Contra errores Grecorum (Contra los errores de los griegos)* compuesto a petición del papa Urbano IV, *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenios ad Cantorem Antiochiae (De las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios, dedicados al chantre de Antioquía)* y el libro IV de la *Summa contra Gentiles (Suma contra los gentiles)*. Más adelante me referiré a todos estos escritos a propósito del tema del Purgatorio en las negociaciones entre griegos y latinos.

El Purgatorio aparece de nuevo en el *De Malo (Sobre el Mal)*, cuestión disputada en Roma en 1266-1267. Tomás de Aquino muere el 7 de marzo de 1274 en la abadía cisterciense de Fossanova, de viaje hacia el II Concilio de Lyon. Deja inacabada su gran obra la *Suma teológica (Summa theologiae)* en la que, a ejemplo de Buenaventura en su *Breviloquium*, se muestra interesado por incluir en una exposición más personal (y, a diferencia de Buenaventura, más amplia) los problemas abordados en el *Scriptum* sobre los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo. Un grupo de discípulos dirigidos por Reginaldo de Piperno acaba la *Suma* añadiéndole un *Suplemento* que procede en lo esencial de los escritos anteriores de santo Tomás y más en particular del *Scriptum*. Y eso es lo que sucede con lo concerniente al Purgatorio que, al formar parte de la exposición sobre las «postrimerías», iba a figurar al final de la obra.

Concentraré mi análisis sobre el *Suplemento*, refiriéndome, cuando sea el caso, al *Scriptum*[52].

---

[51] M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París, 1974, p. 267.

[52] He utilizado la edición de la *Suma teológica* publicada con traducción y notas por las ediciones de la *Revue des Jeunes*, Desclée y Cía. El Purgatorio se encuentra en el opúsculo sobre *El Más Allá* que contiene las cuestiones 69-74 del suplemento. París, Tournai,

Comprendo las objeciones que esta opción puede suscitar. El *Suplemento* no es un texto auténtico de santo Tomás, aun cuando fuese redactado por discípulos concienzudos y respetuosos, deseosos de utilizar tan sólo textos del propio Tomás. La disposición de los extractos deforma el pensamiento de Tomás y lo traiciona doblemente. Lo hace más rígido y lo empobrece, al convertir un nivel relativamente antiguo de su doctrina en cima de su edificio teológico. Pero el *Suplemento* no tiene solamente la ventaja de la citación textual y la coherencia, sino que representa lo que los clérigos de la baja Edad Media consideraron como la postura definitiva de Tomás sobre los problemas del más allá.

La cuestión LXIX del *Suplemento* es la referente a la resurrección y ante todo a «los receptáculos de las almas después de la muerte» (que es la cuestión I de la distinción XLV del comentario del libro IV de las *Sentencias*). Los autores del *Suplemento* parece que entienden el programa de la *Suma* de una manera preferentemente lineal, señalada por hitos cronológicos del tipo «antes, durante, después»[53]. Tomás de Aquino, desde la perspectiva del *redditus*, del retorno de la creatura a Dios, orienta todo el proceso a partir de este fin y no de una trayectoria histórica. En el capítulo siguiente trataré de explicar el pensamiento del tiempo del Purgatorio, tal como lo entendía la masa de los fieles del siglo XIII, como una combinación de tiempo escatológico y tiempo sucesivo. De todos los grandes escolásticos del siglo, santo Tomás se me aparece como el más desprendido de la experiencia común de los hombres de su época en lo referente a los últimos fines. Es, en la acepción más rigurosa del término, un pensamiento altanero. Y en un pensamiento tal como éste vuelto hacia el eterno, no resulta demasiado importante el puesto de una realidad tan transitoria como la del Purgatorio, con el agravante de que en él la creatura ya no es capaz de mérito. Tengo la impresión de que Tomás se ocupa del Purgatorio como de una cuestión impuesta, de una «cuestión de programa», para decirlo en la jerga universitaria, no de un problema esencial. Si cabe utilizar un vocabulario que no es el suyo, yo diría que el Purgatorio le parece «vulgar».

Creo que no debe sustraerle a la doctrina tomista del Purgatorio la relativa rigidez que le ha dado el *Suplemento*.

La cuestión sobre la residencia de las almas después de la muerte se descompone en siete artículos: «1) ¿Hay unas residencias determinadas asignadas a las almas después de la muerte? 2) ¿Van a ellas inmediatamente después de la muerte? 3) ¿Pueden salir de ellas? 4) ¿Designa la expresión "seno de Abraham" un limbo del Infierno? 5) ¿Este limbo es lo mismo que el Infierno de los condenados? 6) ¿El limbo de los ni-

---

Roma, 2.ª edic., 1951, con trad. de J. D. Folghera y notas y apéndices de L. Wébert: la palabra *purgatorium* ocupa seis columnas en el *Index Thomisticus, Sectio II, concordantia prima*, ed. R. Busa, vol. 18, 1974, pp. 961-962.

[53] Ver las notas de J. Wébert en el opúsculo señalado en la nota precedente, p. 243.

ños es el mismo que el de los Patriarcas? 7) ¿Hay que distinguir un número preciso de receptáculos?»

Tomás responde a la primera pregunta afirmativamente, pero después de haber partido de dos opiniones en apariencia contrarias, de Boecio («la opinión común de los sabios es que los seres incorpóreos no están en un lugar») y de Agustín (XII *Super Genesim ad litteram*) que son, como es sabido, sus pensadores cristianos preferidos. Por lo demás, Tomás da de esta localización una definición abstracta: «A las almas separadas... se les pueden asignar ciertos lugares corporales correspondientes a sus grados de dignidad» y se hallan en ellos «como en un lugar» *(quasi in loco)*. Henos aquí ante el famoso *quasi* que nos recuerda el *quasi per ignem* de Agustín. En cambio, el Aquinate hace que la más alta y dinámica concepción teológica vaya al encuentro de la psicología común cuando declara que «las almas, por el hecho de conocer que tal o cual lugar les está designado, experimentan por ello alegría o tristeza: y es así como su residencia contribuye a su recompensa o a su castigo»[54].

En el artículo 2, y fundándose en la comparación de la gravitación de los cuerpos, concluye así: «Como el lugar asignado a un alma corresponde a la recompensa o al castigo que ha merecido, así que el alma se separa del cuerpo, es engullida por el infierno o levanta su vuelo al cielo, a menos, en este último caso, que una deuda con la justicia divina no retrase su viaje, obligándola a una previa purgación»[55]. En la corriente de la discusión, y para justificar la salida de las almas del Purgatorio antes del Juicio final en que todos los cuerpos cuyas almas lo hayan merecido se volverán a la vez gloriosos, declara Tomás, en respuesta a los argumentos de los teóricos de la comunidad (las *urbanitates* de Alberto Magno) y de los griegos: «La glorificación simultánea de todas las almas no se impone tanto como la de los cuerpos.»

El artículo 3 se ocupa de los aparecidos, ese gran capítulo de lo imaginario social, demasiado desdeñado hasta el presente por los historiadores[56]. Tomás de Aquino se halla visiblemente preocupado por la naturaleza de las apariciones, visiones y sueños, por su manifestación durante la vigilia o el sueño y por su carácter aparente o real. La sociedad cristiana medieval controló mal sus sueños y su interpretación[57]. Elegidos, condenados y almas del Purgatorio pueden, según

---

54 *Ibid.*, p. 13.

55 *Ibid.*, p. 17.

56 Ver en cualquier caso las páginas pioneras de J. DELUMEAU, *La Peur en occident (XIVe - XVIe siècles)*, París, 1978 (ver Index, sv. *revenants* («aparecidos») y de H. NEVEUX, «Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300)» en *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 245-263. Jean-Claude Schmitt y Jacques Chiffoleau han iniciado investigaciones sobre los espectros y aparecidos medievales.

57 Ver J. LE GOFF, «Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval» en *Scolies* I, 1971, pp. 123-130; incluido en *Tiempo, trabajo y cultura...*, *op. cit.*, pp. 282-288. San Alberto Magno abordó resueltamente el problema en su tratado *De somo et vigilia*.

Tomás, que toma en cuenta, aunque con visible renuencia, la literatura de las visiones, salir de sus lugares respectivos en el más allá y aparecerse a los vivos. Dios no permite tales salidas sino para instrucción de los vivos y, en el caso de los condenados y, en menor grado, de las almas del Purgatorio, para aterrorizarlos *(ad terrorem)*. Los elegidos pueden aparecerse por decisión propia, los demás sólo por divina permisión. Tanto las apariciones de los elegidos como las de los condenados son, gracias a Dios (soy yo quien lo añade por su cuenta, pero pienso no violentar la opinión de Tomás) bastante raras: «Los muertos, si van al cielo, se hallan en tan estrecha unión con la voluntad divina, que nada les parece permitido si no lo ven conforme con las disposiones de la Providencia; si están en el Infierno, se sienten tan abrumados por sus penalidades que piensan mucho más en lamentarse de sí mismos que en aparecerse a los vivos.» Quedan los que están en el Purgatorio, como atestigua Gregorio Magno. «Vienen a implorar sufragios», pero, como podrá verse, Tomás cuida de limitar al minimum su vagabundeo. Por el contrario, la salida para el Cielo de las almas purgadas en el Purgatorio es algo completamente normal.

Artículo 4: el seno de Abraham era indudablemente un limbo del Infierno, pero dejó de existir después del descenso de Cristo. Tomás sigue en esto la enseñanza de su maestro Alberto Magno. En el artículo 5 precisa que «el limbo de los Patriarcas ocupaba probablemente el mismo lugar que el Infierno, o un lugar vecino, aunque superior». El artículo 6 distingue entre el limbo de los niños y el de los Patriarcas. El primero sigue existiendo, pero como estos niños sólo son culpables del pecado original, no sufren sino el más ligero de los castigos, y el propio Tomás se pregunta si más que de castigo no se trata simplemente de una dilación en su glorificación *(dilatio gloriae)*.

En el artículo 7 dibuja Tomás una tipología de los receptáculos del más allá[58].

Primera hipótesis: «Los receptáculos corresponden al mérito o al demérito», tendría que haber por tanto dos moradas en el más allá: el Paraíso para el mérito y otra morada para el demérito.

Segunda hipótesis: «Los hombres merecen o desmerecen durante su vida en un solo y mismo lugar». Puede por tanto pensarse en una sola morada asignada a todos después de la muerte.

Tercera hipótesis: estos lugares deben corresponder a los pecados, que pueder ser de tres clases: original, venial y mortal. Debería por tanto haber tres receptáculos. Se puede pensar también en «la atmósfera tenebrosa que se representa como la prisión de los demonios», y en el Paraíso terrenal donde están Enoch y Elías. Hay por tanto más de cinco receptáculos.

Y esto no es todo. Se puede pensar aún en que se necesita un lugar para el alma que abandona el mundo con sólo el pecado original y los

---

[58] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica. El más allá*, edic. cit., pp. 38-46.

pecados veniales. No puede ir al cielo ni al limbo de los Patriarcas, puesto que carece de la gracia; ni al limbo de los niños, puesto que en él no existe la pena de los sentidos, debida al pecado venial; ni al Purgatorio, puesto que en él no se permanece para siempre, siendo así que a dicha alma se le debe una pena eterna, ni al Infierno, ya que sólo el pecado mortal destina a él. Curiosa hipótesis escolástica que toma en cuenta el limbo de los Patriarcas definitivamente cerrado por Cristo y que concibe el pecado venial como una falta no remisible después de la muerte sin tener nada que ver con el Purgatorio.

Ahora bien, como los receptáculos corresponden al mérito o demérito y en éstos cabe un número infinito de grados, se puede distinguir también un número infinito de receptáculos para el mérito o el demérito. Como tampoco puede excluirse que las almas sean castigadas acá abajo en los mismos lugares en que pecaron. Del mismo modo que las almas en estado de gracia pero cargadas de faltas veniales tienen una morada especial, el Purgatorio, distinto del Paraíso, las almas en estado de pecado mortal pero que han realizado algunas buenas obras por las que debería recompensárseles, deben tener un receptáculo particular, distinto del Infierno. En fin, del mismo modo que, antes de la venida de Cristo, los Padres aguardaban la gloria del alma, ahora aguardan la gloria del cuerpo. Y del mismo modo que aguardaban en un receptáculo especial antes de la venida de Cristo, ahora deberían aguardar en otro lugar distinto del que ocuparán después de la resurrección, es decir distinto del Cielo.

Tras esta panorámica de las distintas hipótesis, Tomás nos da su solución: los receptáculos de las almas son distintos de acuerdo con sus diferentes estados. Emplea aquí Tomás un término: *status* que tuvo un gran éxito durante el siglo XIII. Designa lo mismo las diversas condiciones socio-profesionales de los hombres en este mundo que los diferentes estados jurídicos, espirituales o morales de los individuos. Su principal referencia es la de una naturaleza jurídica. Las almas en situación de recibir a la hora de la muerte la recompensa final positiva van al Paraíso, las que reciben la negativa van al Infierno, las que no tienen otra carga que la del pecado original van al limbo de los niños. El alma cuyo estado no le permite recibir la retribución final va al Purgatorio si la causa es personal, y si tiene su origen tan sólo en la naturaleza debería ir al limbo de los Patriarcas, pero éste no existe ya a partir del descenso de Cristo a los infiernos.

Tomás trata luego de justificar su solución. Apoyándose en el pseudo-Dionisio y en Aristóteles (*Etica*, II, 8, 14), afirma que «hay una sola manera de ser bueno, pero muchas de ser malo». No hay por tanto más que un solo lugar para la recompensa del bien, pero hay muchos para el castigo de los pecados. Los demonios tienen como residencia, no el aire sino el Infierno. El Paraíso terrenal tiene que ver con este mundo y no forma parte de los receptáculos del otro. La punición del pecado en esta vida está fuera de la cuestión, porque no si-

túa al hombre al margen del mérito o del demérito. Como el mal no se presenta nunca en estado puro y sin mezcla de bien, ni a la inversa, a fin de alcanzar la beatitud que es el supremo bien hay que haberse purgado de todo mal, y si no es ése el caso en la hora de la muerte es preciso que exista para la referida purgación completa un lugar en la otra vida. El Purgatorio.

Y Tomás añade que ni los que están en el Infierno pueden verse privados de todo bien, sino que las buenas obras llevadas a cabo en la tierra pueden servirles como una mitigación de su pena. Tomás se acuerda aquí sin duda, aunque sin citarle, de Agustín y su hipótesis de una «condenación más tolerable» para los «no malos del todo».

Existen así cuatro moradas abiertas en el otro mundo: el Cielo, el limbo de los niños, el Purgatorio y el Infierno; y una clausurada, el limbo de los Patriarcas. Si la existencia de un lugar para la purgación después de la muerte, el Purgatorio, no constituye para él motivo ninguno de duda, en cambio no se interesa por su carácter intermedio, sino sólo por su temporalidad. Desde la perspectiva de eternidad en que se sitúa, no hay más que tres lugares verdaderos en el más allá: el Paraiso celestial, el limbo de los niños y el Infierno. De todos los sistemas escolásticos, el sistema tomista es aquel que ofrece la visión más completa y más rica de los problemas referentes a los lugares del más allá, pero es también el más «intelectual», el más alejado de la común mentalidad de su época.

La cuestión LXX trata de la condición del alma separada del cuerpo y de la pena que le inflige el fuego corporal. Corresponde a una parte (cuestión XXXIII, artículo 3) del *Scriptum* sobre la distinción XLIV del libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Tomás defiende en ella la concepción de un fuego corpóreo.

El *Suplemento* propone aquí una cuestión sobre la pena debida exclusivamente al pecado original, o sea el limbo de los niños, y una cuestión sobre el Purgatorio que los editores de la edición leonina[59] ponen en apéndice. Tienen éstos sin duda alguna toda la razón, porque el proyecto de Tomás no parece que fuera a inscribir en este lugar unos desarrollos que rompen el movimiento de la exposición de las postrimerías en el plan de conjunto de la *Suma*. Al mismo tiempo ponen de relieve que el Purgatorio no era una pieza esencial en el sistema de la *Suma*. Si voy a tratar de ellos es porque mi propósito está centrado en el Purgatorio.

La cuestión sobre el Purgatorio presenta ocho preguntas[60]. 1) ¿Hay

[59] Edición destinada a ser la edición estándar, ya que no oficial, de las obras completas de Tomás de Aquino, llamada así (leonina) por haber sido emprendida a partir de 1882 por iniciativa del papa León XIII, promotor del neotomismo. No llegó a concluirse.

[60] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El más allá*, pp. 97-128. Esta cuestión repite elementos de la distinción XXI del *Libro IV de las Sentencias* de Pedro Lombardo en el *Scriptum* de Tomás.

un Purgatorio después de esta vida? 2) ¿La purgación de las almas y el castigo de los condenados se produce en el mismo lugar? 3) ¿Excede la pena del purgatorio de cualquier pena de este mundo? 4) ¿Es esta pena voluntaria? 5) ¿En el Purgtorio son las almas castigadas por los demonios? 6) ¿Se expía el pecado venial en cuanto a la culpa mediante la pena del purgatorio? 7) ¿Libera el fuego purgatorio de la imputación de la pena? 8) ¿Son liberados de esta pena unos antes que otros?

La justicia de Dios, responde Tomás a la primera pregunta, exige que quien ha muerto después de haberse arrepentido de sus pecados y de haber recibido la absolución, pero sin haber cumplido su penitencia, sea castigado después de la muerte. Por tanto «aquellos que niegan el Purgatorio están hablando contra la justicia divina: es un error en contra de la fe». La invocación que aquí se hace de la autoridad de Gregorio de Nyssa parece un rasgo de habilidad en la polémica con los griegos. Y Tomás añade que, «puesto que la Iglesia ordena «orar por los difuntos a fin de que se vean libres de sus pecados», lo que sólo puede referirse a los que están en el Purgatorio, quienes niegan la existencia de éste resisten a la autoridad de la Iglesia y son heréticos». Repite de este modo la opinión de Alberto Magno.

A la segunda pregunta, Tomás responde con una geografía del más allá un tanto diferente de la topografía y los argumentos presentados en la cuestión LXIX que acaba de considerarse. Tal diferencia no parece haber llamado la atención de los autores del *Suplemento*, pero hay en ella una razón suplementaria para relegar esta cuestión a un apéndice, que es lo que han hecho los editores de la leonina. Por nuestra parte, hemos de examinar esta nueva presentación de la localización del Purgatorio. «La Escritura no dice nada preciso sobre la localización del Purgatorio», advierte Tomás, y no hay tampoco ningún argumento racional decisivo[61]. Pero es probable, de acuerdo con las declaraciones de los santos y de las revelaciones hechas a numerosos vivientes, que el Purgatorio tenga una doble ubicación. Según «la ley común», el lugar del Purgatorio es un lugar inferior (subterráneo) contiguo al Infierno y es el mismo fuego el que abrasa a los justos en el Purgatorio y a los condenados en el Infierno, a pesar de hallarse estos últimos en un lugar situado encima. Según «la dispensación», se ve que algunos son castigados en diversos lugares de este mundo «bien para instrucción de los vivos, bien para alivio de los muertos al darse a conocer a los vivos su pena a fin de que éstos la suavicen mediante los sufragios de la Iglesia». No obstante, Tomás se muestra hostil a la idea de que la purgación transcurra en los lugares en que se pecó. Y también aquí se muestra visiblemente inquieto por restringir al mini-

[61] *«de loco purgotorii non inuenitur aliquid expresse determinatum in scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci»* (*Ibid.*, p. 105).

mum la presencia de los aparecidos en la tierra[62]. Finalmente, Tomás rechaza la opinión de los que piensan que, según la ley común, el Purgatorio está situado encima de nosotros (es decir en el cielo) por el hecho de que las almas del Purgatorio serían como intermedias entre nosotros y Dios en cuanto a su estatuto. Imposible, responde, porque sufren castigo no por lo que tienen de superior, sino por lo que hay de inferior en ellas. Argumento por cierto bien especioso, poco más que un juego de palabras, y que recuerda aquellas falsas etimologías tan predilectas de los clérigos medievales. Sea de ello lo que sea, esta observación es interesante porque pone de manifiesto que Tomás participa de la «infernalización» del Purgatorio en el siglo XIII, pero que había clérigos que pensaban que el Purgatorio no era subterráneo sino celestial. Eran los precursores de Dante, quien hará que la montaña del Purgatorio se eleve sobre la tierra, pero hacia el cielo.

Por lo que hace a la dureza de la pena del Purgatorio (tercera pregunta), Tomás considera que lo mismo la pena de daño que la del sentido «tanto en el menor grado de la una como de la otra sobrepasan la pena más grande que se pueda sufrir acá abajo». La aspereza (*acerbitas*) de la pena del Purgatorio no proviene de lo cuantioso del pecado castigado, sino de la situación de quien sufre el castigo, porque el pecado se castiga más pesadamente en el Purgatorio que en este mundo. Tomás no quiere evidentemente garantizar la idea de que pueda darse una relación cuantitativa entre el pecado cometido acá abajo y las penas sufridas en el Purgatorio. Por más que insista sobre la justicia de Dios en tales asuntos, no habla de proporcionalidad. No se compromete en nada que tenga que ver con una contabilidad del más allá.

Al estimar, en respuesta a la pregunta cuarta, que la pena del purgatorio es voluntaria no porque las almas la deseen, sino porque saben que es el medio de salvarse, Tomás rechaza la opinión de quienes piensan que las almas del Purgatorio se hallan hasta tal punto absortas en sus penas que no saben que éstas son las que les purgan, creyéndose condenadas. Las almas en el Purgatorio saben que van a salvarse.

Lo mismo que Alberto Magno, piensa Tomás que no son los demonios quienes atormentan a las almas en el Purgatorio, aunque entre dentro de los posible que las acompañen en ellos y se complazcan en verlas sufrir. Es la respuesta a la pregunta quinta. A la sexta y a la séptima, replica Tomás que el fuego purgatorio purga en efecto los pecados veniales, pero da la impresión de estar considerando este fuego

[62] El comentador de nuestra edición del *Suplemento*, padre J. Wébert, llega a sentirse escandalizado por el caso que hace Tomás de Aquino de los relatos de apariciones de espectros: «Nos parece algo singular, escribe, que santo Tomás tome en consideración los relatos sobre los difuntos que expían sus culpas en ciertos lugares terrenos. Algo que hace pensar en las "almas en pena" de los cuentos fantásticos» (pp. 304-305). En cambio a mí me sorprende la poca familiaridad del comentarista moderno con la literatura medieval de las visiones y con la mentalidad común del siglo XIII que santo Tomás, por muy intelectual que fuese, hubo de tomar en cuenta y aun compartir en parte al menos.

como algo metafórico. Se diría que en este punto comparte las vacilaciones de san Agustín.

Finalmente, si Tomás responde de manera afirmativa a la cuestión de si es cierto que algunos son liberados antes que otros en el Purgatorio (en relación con lo cual bosqueja un comentario de 1 Cor, 3, 10-15), llegando a emplear esta vez la palabra «proporción», es con el fin de evocar, en la apreciación de la aspereza *(acerbitas)* de las penas del Purgatorio, la intensidad y la duración al mismo tiempo. Lo que quiere evidentemente es evitar que se instaure una aritmética vulgar del tiempo del Purgatorio.

Reanudando el hilo de su exposición sobre los últimos fines, los autores del *Suplemento* hacen que Tomás se ocupe en la cuestión LXXI de los problemas de los *sufragios* por los muertos, con ayuda de la segunda cuestión de la distinción cuarenta y cinco del *Scriptum* sobre el *libro IV de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Es éste el tratamiento más profundo que conozco de esta cuestión antes del siglo XIX[63]. Tomás responde a catorce preguntas: 1) ¿Pueden los sufragios hechos por un difunto aprovechar a otro? 2) ¿Pueden los difuntos ser ayudados por las obras de los vivos? 3) ¿Los sufragios hechos por pecadores pueden beneficiar a los muertos? 4) ¿Los sufragios por los difuntos pueden ser útiles a los que los hacen? 5) ¿Son útiles los sufragios a los condenados? 6) ¿Son útiles a los que se hallan en el Purgatorio? 7) ¿Son útiles a los niños que están en el limbo? 8) ¿Son útiles a los bienaventurados? 9) ¿Son útiles a los difuntos la oración de la Iglesia, el sacrificio del altar, y la limosna? 10) ¿Les son útiles las indulgencias concedidas por la Iglesia? 11) ¿Les son útiles las ceremonias de las exequias? 12) ¿Son más útiles los sufragios para su destinatario que para los restantes difuntos? 13) ¿Los sufragios hechos por muchos a la vez son útiles a cada uno de ellos como si se les destinaran individualmente? 14) ¿Los sufragios comunes son tan útiles a los que no tienen otros como lo son los sufragios especiales y los comunes para los que se benefician de unos y de otros?

He aquí en el orden en que están, y que no creo deber alterar por miedo a alejarme demasiado del pensamiento de Tomás, las respuestas del de Aquino en su esencia, sobre todo desde la perspectiva del Purgatorio:

1. Nuestros actos pueden tener dos efectos: adquirir un estado, y adquirir un bien consecutivo a un estado, como una recompensa accidental o la remisión de una pena. La adquisición de un estado sólo puede adquirirse por propio mérito. Es lo que sucede con la vida eterna. En cambio, en razón de la «comunión de los santos» *(sanctorum communio)* se pueden ofrecer buenas obras a otros mediante una especie de donación: las oraciones les procuran la gracia cuyo buen uso

[63] La cuestión LXXI se encuentra en las páginas 129-203 de nuestra edición (ver nota de la pág. 305).

puede otorgar la vida eterna a condición de que la hayan merecido por sí mismos. Admirable equilibrio entre el mérito individual y la solidaridad, la caridad colectiva.

2. «El vínculo de caridad que une a los miembros de la Iglesia no vale sólo para los vivos, sino también para los difuntos que han muerto en estado de amor *(charitas)*... Los muertos viven en la memoria de los vivos... y así los sufragios de los vivos pueden ser útiles a los muertos.» Al hacer esto, Tomás rechaza la opinión de Aristóteles según la cual (*Etica*, I, 11) «no hay comunicación posible entre vivos y muertos». Porque esto sólo tiene vigencia en las relaciones de la vida civil, y no de la vida espiritual, fundada en la caridad, en el amor de Dios «para quien los espíritus de los muertos están vivos». Es la expresión más bella que he encontrado de los lazos entre los vivos y los muertos a propósito del Purgatorio.

3. Sí, incluso los sufragios de los pecadores son de utilidad para los difuntos, porque el valor de los sufragios depende de la condición del difunto y no de la del vivo. Actúan además a la manera de los sacramentos que son eficaces por sí mismos, con independencia de quien opera.

4. En cuanto satisfactorio (expiatorio de la pena) el sufragio pasa a ser propiedad del difunto, que es el único que puede beneficiarse de él; pero en cuanto meritorio de la vida eterna, en razón de la caridad de que procede, puede ser útil al que le recibe y al que le ofrece.

5. Sí, según ciertos textos (en concreto 2 Mac, 12, 40), los sufragios pueden ser de utilidad a los condenados, pero Tomás piensa que por condenación hay que entender efectivamente condenación en el sentido más amplio y que ello vale sobre todo para la pena del Purgatorio. De todas maneras, la cosa tiene que ver con el milagro y debe de suceder sólo en raras ocasiones (es posible que ése fuera el caso del emperador Trajano). Tomás refuta de paso las opiniones de Orígenes, Prevostin, los discípulos de Gilbert de la Porrée y Guillermo de Auxerre. Y refuta de nuevo, esta vez del modo más explícito, cualquier idea de proporcionalidad, aun apoyada por una cita de Gregorio Magno.

6. Los sufragios son útiles a los que se hallan en el Purgatorio e incluso les están especialmente destinados, porque Agustín dijo que los sufragios se dirigen a quienes no son ni del todo buenos ni del todo malos. Incluso puede llegar a suceder que la acumulación de sufragios acabe con la pena del Purgatorio.

7. Los sufragios son inútiles para los niños muertos sin bautismo, que no se encuentran en estado de gracia, porque no pueden cambiar el estado de los difuntos.

8. Son inútiles también para los bienaventurados, porque el sufragio es una asistencia que no le sirve para nada al que a su vez no carece de nada.

9. La condición para que los sufragios sean útiles radica en la unión en el amor *(charitas)* entre «los vivos y los muertos». Los tres sufragios

más eficaces son indudablemente la *limosna*, como principal efecto de la caridad, la *plegaria*, el mejor sufragio de acuerdo con la intención, y la *misa*, porque la Eucaristía es la fuente de la caridad y el único sacramento cuya eficacia es comunicable. Las misas más eficaces son las que contienen oraciones especiales por los difuntos, pero es esencial la intensidad de la devoción del que la celebra o la hace celebrar. También es útil el ayuno, pero en menor medida, porque es más exterior. Y lo mismo se diga del ofrecimiento de cirios o aceite aconsejado por san Juan Damasceno.

10. Sí, la indulgencia es aplicable a los difuntos porque «no hay razón para que la Iglesia pueda trasferir los méritos comunes, fuentes de las indulgencias, a los vivos y no pueda hacerlo a los difuntos». En este punto falla la vigilancia de Tomás. Es demasiado «hombre de Iglesia».

11. Tomás es aún más liberal que Agustín, al que invoca en lo concerniente a la utilidad de las pombas fúnebres. Decía Agustín que «todo lo que se hace por el cuerpo de los difuntos no les sirve de nada para la vida eterna, y no es sino un deber de humanidad»[64]. Para Tomás el ceremonial del entierro puede ser indirectamente útil a los muertos siendo como es la oración de algunas buenas obras en favor de la Iglesia y de los pobres, y una incitación para orar por el difunto. Más aún, la inhumación de un difunto en un santuario o un lugar santo, a condición de que no se lleve a cabo por vanagloria, puede valerle al muerto la ayuda del santo junto al que va a ser enterrado. Tomás es en esto hombre de su tiempo y de su orden. Dominicos (y franciscanos) acogen y hasta fomentan la sepultura de los laicos (sobre todo de los ricos y poderosos) en sus iglesias y sus cementerios, mientras que los laicos procuran cada vez más el favor de beneficiarse de una sepultura en las iglesias hasta entonces reservadas a los clérigos y religiosos. Pero lo más interesante en este artículo es tal vez que santo Tomás, apoyándose en un versículo de san Pablo (Ef, V, 29): «Jamás ha odiado nadie su propia carne», declara que «como el cuerpo forma parte de la naturaleza humana, es natural que el hombre le ame», Estamos ya muy lejos del desprecio monástico tradicional por el cuerpo, «ese abominable vestido del alma»[65].

12. A pesar de la comunión de los santos, Tomás piensa que los sufragios son útiles sobre todo a aquellos a quienes están destinados más bien que a cualesquiera otros, porque para él cuenta en primer lugar la intención del vivo que ofrece el sufragio, puesto que el muerto ya no puede merecer. No se deja convencer por el argumento de que los ricos podrían ser mejor socorridos en el Purgatorio en virtud de este

64 *De cura pro mortuis gerenda*, cap. XVIII.

65 Este desprecio –sobre todo monástico– por el cuerpo no impidió a los pensadores cristianos de la Edad Media (incluidos los monjes) llegar a persuadirse de que la salvación sólo podía llevarse a cabo «en cuerpo y alma», incluso por medio del cuerpo.

sistema individual que los pobres. La expiación de la pena, responde, apenas si es algo en comparación con la posesión del reino de los cielos, y en él son los pobres los favoritos.

13. «El que ora no es capaz, mediante una sola plegaria, de satisfacer lo mismo por varios que por uno solo.» Tomás se inclina aquí decididamente hacia el individuo, si es que no hacia el individualismo.

14. «Puede creerse que, por un efecto de la misericordia divina, el exceso de los sufragios particulares, de sobra para aquellos a los que se destinan, se aplica a otros difuntos que carecen de semejantes recursos y que tienen necesidad de ayuda.»

A todo lo largo de estas cuestiones, Tomás se muestra sensible a los problemas de deuda, de transferencia de bienes. Su vocabulario toma préstamos de buena gana a la terminología jurídico-económica. Tomás rechaza la contabilidad del más allá pero no descarta algunas de sus transacciones que recuerdan más el ambiente de los pequeños nobles endeudados que el de los comerciantes. ¿Será preciso decir que su pensamiento sigue siendo siempre esencialmente religioso? Sigue preocupándose mucno más de estados que de cosas, de condiciones que de lugares, de ser que de tener.

Hemos de completar y matizar aún la exposición del *Suplemento* con ayuda de dos pasajes de las obras auténticas de santo Tomás que permiten precisar también la evolución de su pensamiento sobre tal o cual punto después del *Scriptum* sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

En la parte –que es la más importante– de la *Suma teológica* escrita por el propio Tomás, advierte la presencia de dos pasajes en que se habla expresamente del Purgatorio.

En el artículo VIII de la cuestión LXXXIX de la primera parte de la *Suma*, trata Tomás de las apariciones de difuntos, de los espectros. Subraya que tales apariciones han de situarse entre los milagros de Dios que permite que sucedan, bien por obra de los ángeles buenos, bien por obra de los demonios. Tomás pone en relación dichas apariciones con las que se producen en sueños y señala que en ambos casos pueden tener lugar sin saberlo los muertos que constituyen sin embargo su contenido. De hecho Tomás no evoca aquí el Purgatorio –aun cuando hable de los sufragios por los difuntos– y, curiosamente, no hace alusión al caso particular de los aparecidos que son desde luego conscientes de su suerte y situación de tales, puesto que vienen a implorar los sufragios de los vivos. Se percibe aquí de nuevo la inquietud de Tomás frente a estos vagabundos del más allá, cuyo número e independencia de movimientos trata de limitar todo lo posible. Es Dios quien los maneja a su gusto y no pueden obtener un permiso para salir de su morada o de su prisión como no sea «por una especial dispensa divina» *(per specialem Dei dispensationem)*. A decir verdad, lo más interesante en relación con nuestro tema es que Tomás expone aquí de nuevo sus teorías sobre el alma separada (del cuerpo) en el marco de una

reflexión sobre los lugares y las distancias (*distantia localis*, artículo VII de esta cuestión LXXXIX). ¿Es la lejanía un obstáculo para el conocimiento? ¿Se ven favorecidos los demonios por la rapidez y la agilidad de sus movimientos? (*celeritas motus, agilitas motus*)? Distancia espacial, particularmente importante en relación con la luz divina, pero también distancia temporal, porque, ¿pueden conocer el futuro las almas separadas? De modo que Tomás se muestra reticente ante una espacialización «vulgar» de las situaciones en el más allá; no deja de ser consciente de la importancia de una reflexión abstracta sobre el lugar y el tiempo, ligados uno y otro, aunque según sistemas diferentes: porque la distancia espacial y la distancia temporal no se basan en una misma «razón»[66].

En el artículo XI de la cuestión VII del *De Malo* (*Sobre el Mal*, 1266-1267) se pregunta de nuevo Tomás si los pecados veniales se perdonan después de la muerte en el Purgatorio. Su respuesta es por supuesto afirmativa, pero lo que le interesa es demostrar que entre pecado mortal y pecado venial no hay una diferencia de gravedad sino de naturaleza. Por otra parte, vuelve de nuevo sobre el problema de la falta (culpa) y la pena. En el *Scriptum* sobre el libro IV de las *Sentencias* había pensado, con Pedro Lombardo, que «en la otra vida, el pecado venial se le perdona, en cuanto a la misma culpa, por obra del fuego del purgatorio al que muere en estado de gracia, porque esta pena, siendo en cierto modo voluntaria, tiene la virtud de expiar cualquier falta compatible con la gracia santificante». En cambio, en el *De Malo* «el pecado venial deja de existir en el Purgatorio en cuanto a la culpa; en cuanto el alma justa franquea los límites del cuerpo, un acto de perfecta caridad borra su falta, de la que no quedará por expiar sino la pena, ya que el alma se encuentra en un estado en el que le es imposible merecer una disminución o una remisión de dicha pena»[67].

Lo que sigue interesando a Tomás es el pecado, la condición del alma, no las contingencias de un lugar transitorio cuya existencia se contenta en definitiva con afirmar porque tiene que ver con la fe y la autoridad de la Iglesia y se halla además de acuerdo con las demostraciones racionales de las relaciones entre Dios y el hombre.

El rechazo del Purgatorio

1. *Los herejes*

Frente a la aprobación escolástica del Purgatorio se alza el rechazo de los herejes y los griegos.

[66] *Summa theologiae*, 1.ª Pars, q. LXXXIX, art. VII, 2.ª edición romana, Roma, 1920, p. 695, *«non est eadem ratio de distantia loci, et de distantia temporis».*

[67] A. Michel, art. «Purgatoire» del *Dictionnaire de théologie catholique*, cols. 1239-1240. El texto del *Scriptum in IVm Sententiarum*, dist. XXI, q. 1, a. 1 está en las páginas 1045-1052 de la edición Moos. El texto del *De Malo*, q. 7, a. 11, en las pp. 580-587 de la edic. de Marietti, *Quaestiones disputatae.*

La oposición heterodoxa al Purgatorio se extendió tanto al terreno teórico como al práctico, según podrá verse más adelante. Se hallaba anclada en un viejo y tenaz rechazo de las oraciones por los muertos, de los sufragios, que fueron precisamente los que llevaron a los ortodoxos a formular con más claridad a fines del siglo XII la existencia del Purgatorio. Rechazados por los herejes de Arras en 1025, los sufragios lo fueron de nuevo por los de Colonia en 1143-1144, contra quienes el prior Eberwin de Steinfeld invocaba la ayuda de san Bernardo: «No admiten que existe un fuego purgatorio después de la muerte, sino que enseñan que las almas van inmediatamente al descanso o al castigo eternos en el instante de abandonar la vida, de acuerdo con las palabras de Salomón: "si un árbol cae hacia el sur o hacia el norte, el árbol se queda donde cayó" (*Eclesiastés*, 11, 3)»[68]

Por la época en que probablemente, como ya se vio, Bernardo de Fontcaude ponía de relieve, en contra de los valdenses, la nueva estructura del más allá, una *Suma contra los heréticos* que se atribuyó erróneamente a Prevostin de Cremona, pero que, según sus editores, debía de datar de fines del siglo XII, mencionaba la hostilidad de ciertos herejes llamados passaginos en contra de las oraciones por los muertos y, con este motivo, hablaba del Purgatorio. Como en este texto existe ya *el* Purgatorio, pero los difuntos se hallan repartidos aún en cuatro categorías, y no en tres, parece una fecha pertinente para la obra la de los últimos años del siglo XII[69].

Frente al rechazo de los passaginos, la *Suma* ofrece la «solución» siguiente, que sigue de cerca las ideas de Agustín:

> Rogamos por los vivos, por pecadores que sean, porque ignoramos si serán condenados o elegidos. Pero rogamos sobre todo por nuestros hermanos y por los difuntos; no por los buenos del todo que no necesitan de nuestra plegarias, ni por los del todo malos a los que no les sería de utilidad, sino por los buenos a medias que están en el Purgatorio, no para que se vuelvan mejores sino para que sean liberados lo antes posible, y por los medianamente malos, no para que se salven sino para que sean menos castigados[70].

La crónica de Raúl (Ralph), abad del monasterio cisterciense de Coggeshall en Inglaterra, entre 1207 y 1218, a propósito de una aven-

[68] El texto original entre las cartas de San Bernardo (epist. 472) en la *Patrología latina*, t. 182, cols. 676-80. *Everwini Steinfeldensis praepositi ad S. Bernardum*, presentación y traducción al inglés en W. L. WAKEFIELD y A. P. EVANS, *Heresies of the High Middle Age*, New York-Londres, 1969, p. 126 y ss. (el pasaje sobre el fuego purgatorio en la pág. 131).

[69] Los passaginos profesaban una estricta observancia del Antiguo Testamento, incluida la práctica de la circuncisión. Se los situó entre las sectas «judaicas». La primera mención referente a ellos es de 1184, y la última de 1291. Parece que quedaron confinados en Lombardía y que su actividad giró en torno a 1200. Ver R. MANSELLI, «I Passagini» en *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, LXXXV, 1963, pp. 189-210. Aparecen junto a los cátaros, pero diferentes de ellos, en la *Summa contra Haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, ed. J. N. Garvin y J. A. Corbett, Notre-Dame (Indiana), 1958 y traduc. inglesa parcial en WAKEFIELD y EVANS, *Heresies of the High Middle Age*, p. 173 y ss.

[70] *Ibid.*, pp. 210-211.

tura de juventud de Gervais de Tilbury, evoca las ideas de unos herejes llamados publicanos[71], extendidos por diversas regiones de Francia, y concretamente en Reims, donde salieron a la luz pública a causa de un episodio de brujería entre 1176 y 1180: «Pretenden que no se debe bautizar a los niños antes de que hayan alcanzado el uso de la razón; y añaden que *no se debe orar por los difuntos*, ni solicitar la intercesión de los santos. Condenan el matrimonio y predican la virginidad para enmascarar su lujuria. Detestan la leche y todo alimento que provenga de ella, así como cualquier alimento que sea producto del coito. *No creen en el fuego purgatorio después de la muerte, sino que consideran que el alma, así que se encuentra libre, va inmediatamente al descanso o a la condenación*»[72].

Durante el siglo XIII, casi todos los tratados sobre las herejías y los herejes cuentan el rechazo del Purgatorio entre los errores de la mayoría de las sectas (a veces mal distinguidas por los autores «ortodoxos») y en particular de los valdenses. En un tratado para uso de predicadores (sobre el que volveré a hablar) que el dominico Esteban de Bourbon redactó durante los años inmediatamente anteriores a su muerte, ocurrida en 1261, dice de los valdenses de la región de Valence (Delfinado) hacia 1235: «Declaran también que no hay ninguna punición purgatoria fuera de esta vida. Ni los buenos oficios de la Iglesia ni nada de lo que se haga en su favor tiene el menor efecto sobre los difuntos»[73]. Anselmo de Alejandría (en Italia del Norte), inquisidor dominico, redactó hjacia 1266-1270 un tratado en que se esfuerza por distinguir entre valdenses y cátaros, y entre los valdenses, los de Lombardía y los de ultrapuertos (los Pobres de Lyon). Entre las creencias comunes a los dos grupos de valdenses enumera la negación del Purgatorio: «Igual que los ultramontanos, los lombardos no creen en el Purgatorio, en el juramento ni en el derecho de justicia... Y lo mismo [para unos que para otros] no existe el Purgatorio. No se consigue nada visitando las tumbas de los santos, adorando la cruz, construyendo iglesias, orando, diciendo misas ni dando limosnas por los difuntos»[74].

Las mismas campanas se escuchan en el famoso *Manual del inquisidor* del dominico Bernardo Gui, fruto de una larga experiencia consig-

---

[71] Este nombre, deformación de los paulicianos orientales, sirvió en Occidente para designar cualquier tipo de herejía.

[72] El texto latino original se encuentra en *Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum*, ed. J. Stevenson, Londres, 1875, pp. 121-125, traduc. inglesa en WAKEFIELD y EVANS, p. 251.

[73] El texto latino original se editó en los extractos del *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* publicados por A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirées du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII[e] siècle*, París, 1877, pp. 202-299. Traduc. inglesa en WAKEFIELD y EVANS, p. 347.

[74] Texto latino publicado por A. DONDAINE, «La hiérarchie cathare en Italie, II, Le *Tractatus de Hereticis* d'Anselme d'Alexandrie, O.P....» en *Archivum fratrum praedicatorum*, XX, 1950, pp. 310-324. Trad. inglesa en WAKEFIELD y EVANS, p. 371-372.

nada hacia el final de su vida, a comienzos del siglo XIV: «Los valdenses niegan también que haya un Purgatorio para las almas después de esta vida, y, por consiguiente, afirman que las plegarias, limosnas, misas y otros piadosos sufragios de los fieles en favor de los difuntos no sirven para nada.» Y también: «Dicen y enseñan a sus adeptos que la verdadera penitencia y el Purgatorio por los pecados no pueden tener lugar sino en esta vida, no en la otra... Asimismo, según ellos, las almas, cuando abandonan el cuerpo, van inmediatamente, bien al Paraíso, si han de salvarse, bien al Infierno, si han de condenarse, y que no hay otro lugar (morada) para las almas después de esta vida que el Cielo o el Infierno. Dicen además que las plegarias por los muertos no les ayudan en absoluto, puesto que los que se hallan en el Paraíso no las necesitan, y para aquellos que están en el Infierno no puede haber ya descanso»[75].

En cuanto a los cátaros, su actitud ante el Purgatorio parece haber sido más compleja. Volveré sobre el tema. Los documentos referentes a las creencias concretas, en Montaillou por ejemplo, nos muestran una postura muy confusa y llena de matices. Los textos teóricos examinados aquí insisten todos ellos en general en una actitud negativa ante el Purgatorio. En 1250, en la *Suma sobre los Cátaros y los Pobres de Lyon (Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno)*, Rainerius Sacconi, un hereje convertido por Pedro de Verona, que luego fue dominico e inquisidor como él, y que pudo escapar al atentado que le costó la vida a Pedro (convertido luego para la Iglesia en san Pedro Mártir), dejó escrito: «Su segundo error es que según ellos Dios no inflige ninguna punición purgatoria, porque niegan totalmente el Purgatorio, ni ninguna punición temporal, porque ésta la inflige el diablo en esta vida»[76].

De otros cátaros, también italianos, llamados albanienses o albaneses (término corrompido con frecuencia como albigenses), una pequeña suma anónima, compuesta probablemente por un franciscano entre 1250 y 1260, dice que no sólo no creen en el Purgatorio, sino tampoco en el Infierno, ya que éste no fue creado por el Dios que, según el Génesis, creó el mundo, o sea por Lucifer. Desde esta perspectiva, «dicen que no hay fuego purgatorio ni Purgatorio tampoco»[77].

---

[75] Bernard Gui, nacido en Limousin en 1261 ó 1262, ingresado en los dominicos en 1279, formado en Montpellier, trabajó activamente como inquisidor sobre todo en la diócesis de Toulouse. Al final de su vida fue obispo de Lodève. El *Manual del inquisidor* debió de acabarse en 1323-1324. Ha sido editado con una traducción francesa por G. Mollat en los clásicos de la historia de Francia en la Edad Media, VIII/IX, 2 vol., París, 1926-1927. Los textos citados se hallan en el capítulo II de la 5.ª parte.

[76] La *Summa* de Sacconi ha sido editada por A. Dondaine en el prólogo de su obra *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle: le* Liber de duobus principiis, *suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939, pp. 64-78. Trad. inglesa en WAKEFIELD y EVANS, pp. 333-334.

[77] Esta *Brevis summula contra errores notatos hereticorum* fue publicada por Célestin Douais en *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle*, París, 1896, pp. 125-133. Trad. inglesa en WAKEFIELD y EVANS, pp. 355-356.

2. *Los griegos*

Si, en el terreno de la pastoral y la polémica, la lucha de la Iglesia contra los herejes que rechazaban la idea de un rescate después de la muerte llevó a aquélla, como se ha visto, a adoptar y precisar la creencia en un lugar de purgación de las penas en la otra vida, el Purgatorio, a fines del siglo XII, fueron en cambio las discusiones de orden teológico y las negociaciones entre miembros de las jerarquías eclesiásticas latina y griega las que condujeron a la Iglesia latina a expresar sus primeras formulaciones dogmáticas del Purgatorio en el siglo XIII. La teoría vino así a coronar en la cima la práctica de la base. El Purgatorio nació de las aspiraciones y en medio de las luchas.

Desde la ruptura de 1054, desenlace de la lenta profundización de la separación entre cristianismo latino y cristianismo griego iniciado lo más tarde en el siglo IV[78], no habían faltado las discusiones ni las conversaciones con vistas a una reunión de las dos iglesias. Pero la cuestión del más allá no había intervenido para nada. La Iglesia griega, a pesar de haber tenido que ver con el origen de la elaboración doctrinal que había de desembocar en el Purgatorio, no llegó a desarrollar aquellos gérmenes. Se contentaba con una vaga creencia en la posibilidad de un rescate después de la muerte y una práctica, poco diferente de la latina, de oraciones y sufragios por los muertos. Pero en cambio como la creencia latina se dilataba con el nacimiento de un tercer lugar del más allá y una remodelación profunda de la geografía del otro mundo, el problema del Purgatorio hubo de saltar al primer plano de las discusiones y las disensiones. La primera fase del debate giró esencialmente en torno al problema del fuego del Purgatorio.

A fin de no rebasar el siglo XIII, conviene recordar ante todo que durante la primera mitad del mismo las conversaciones, al margen de las dificultades propiamente religiosas, tropezaron sobre todo con un obstáculo político. El papa sostenía al imperio latino establecido en Constantinopla por la cuarta cruzada en 1204, mientras que los griegos no reconocían más que al emperador bizantino replegado en Nicea.

En medio de estos tratos explota el Purgatorio. Como ha escrito divertida y justamente el padre Daniel Stiernon: «¡El fuego! Pues bien, está también el fuego del Purgatorio que será el que, un año más tarde, inflame los espíritus. Desde las pullas que hicieron saltar la chispa en 1235, el incendio alcanzará al trono patriarcal, si es que es verdad que Germán II, interpelado en el nuevo debate, redactó un libelo so-

---

78 Para una consideración de conjunto ver Y. M. J. CONGAR, «Neuf cents ans après. Notes sur le *Schisme [illegible]*» en *L'Église et les Églises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à dom Lambert Beaudoin*, I, Chevetogne, 1954. Cf. desde un punto de vista menos amplio, los estudios de D. M. NICOL reunidos en *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, Londres, 1972.

bre este tema, algo tan de veras ardiente que habría de dejar huellas bien duraderas...»[79]

De hecho el primer vestigio importante del debate greco-latino sobre el Purgatorio es algo anterior. Se trata de la relación de una controversia que opuso en el monasterio griego de Casoli, cerca de Otranto, a fines de 1231, a Jorge Bardanes, metropolita de Corfú y a uno de los enviados del papa, el franciscano Bartolomé. La relación, probablemente incompleta, es obra del prelado griego. Jorge Bardanes empieza por declarar que los Hermanos Menores «preconizan la falsa doctrina de que existe un fuego purificador (πῦρ καθαρτήριον) al que son conducidos aquellos que mueren después de haber hecho su confesión, pero sin haber tenido tiempo de hacer penitencia de sus pecados, y que se purifican antes del Juicio final, obteniendo, antes del mismo, la liberación de la pena»[80]. La autoridad presentada por los franciscanos es la de «san Gregorio el Diálogo», o sea Gregorio Magno, así bautizado por los griegos para distinguirle de los otros varios Gregorios.

He aquí cómo se habría desarrollado la discusión:

La cuestión planteada por el Latino, que se llamaba Bartolomé, era más o menos la siguiente:

«Quiero saber por vosotros los Griegos a dónde van las almas de los que mueren sin hacer penitencia y que no han tenido tiempo de cumplir las epitimias[81] ordenadas por sus confesores.»

He aquí la respuesta que le dimos nosotros los Griegos:

«Las almas de los pecadores no van de aquí al Infierno eterno, porque aquel que debe juzgar a todo el universo no ha venido aún con su gloria para discernir a los justos de los pecadores, sino que van a lugares sombríos donde los pecadores preguntan los suplicios que habrán de sufrir. Ya que, así como para los justos se han preparado numerosos lugares y numerosos descansos en la casa del Padre, según la palabra del Salvador[82], del mismo modo hay diversos castigos para los pecadores.»

El Latino:

«Nosotros no tenemos esta creencia, sino que creemos que hay en particular un fuego «purgatorio», es decir[83] que purifica, y que por este fuego, aquellos que pasan de este mundo [al otro] sin arrepentirse, como los ladrones, los adúlteros, los asesinos y todos aquellos que cometen pecados veniales, sufren en este fuego [purificador] un cierto tiempo y se purifican de las manchas de sus pecados, y se ven luego librados del castigo.»

«Pero, mi querido amigo, le dije yo, el que cree en cosas semejantes y las enseña me parece que es un perfecto seguidor de Orígenes. En efecto, Orígenes y los que le siguen han preconizado la doctrina del fin del infierno, y hasta los mismos demonios, después

[79] D. STIERNON, «Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance: de Germain II à Joseph I (1232-1273)» en *1274. Année charnière. Mutations et Continuités* (coloquio de Lyon-París, 1974), París, C.N.R.S., 1977, p. 147.

[80] P. RONCAGLIA, *Georges Bardanès, métropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscaine. Les discussions sur le Purgatoire (15 octobre-17 novembre 1231)*. Estudio crítico con texto inédito, Roma, 1953, pp. 57 y ss.

[81] *Epitimias:* actos de penitencia y mortificación.

[82] Jn, 14, 3.

[83] Bardanes emplea aquí el término πορωτόριον, neologismo que intenta traducir la palabra latina.

de muchos años, habrían de obtener su perdón y se librarían del castigo eterno. Además, no tienes más que acudir a tu erudición haciendo referencia a las palabras del Evangelio dichas por Dios, puesto que es el Señor quien exclama que "éstos: los justos, irán a la resurrección de la vida, mientras que los pecadores [irán] a la resurrección del juicio"[84]. Y también: "Idos lejos de mí, al fuego exterior y eterno, preparado para el demonio y sus ángeles"[85]; así como: "Donde hay llantos y crujir de dientes"[86], y donde está su gusano que no muere y el fuego que no se extingue[87].»

Si el Señor dirige tantas y tales amenazas contra los que parten de esta vida con acciones malas y crímenes no purificados [por la penitencia] ¿quién osará sostener que hay un fuego purificador y un presunto fin del castigo, antes de la decisión del juicio del Juez? Pero si fuera posible de algún modo arrancar antes [del Juicio final] de los suplicios a los que parten de este mundo, culpables de cualesquiera pecados, ¿qué le hubiera impedido al fidelísimo y amigo de Dios Abraham sacar del fuego inextinguible al rico sin misericordia, cuando este último imploraba, con palabras capaces de conmover profundamente, una simple gota de agua que cayera de la punta del dedo a fin de refrescarse? Mientras que, en cambio, hubo de escuchar: «Tú, hijo mío, has disfrutado de tus bienes durante tu vida, al contrario que Lázaro, que no ha tenido sino males. Ahora te toca a tí suplicarle y sufrir»[88]. Y enseñaba que había un abismo profundo e infranqueable entre él y el pobre Lázaro.

Y como el hermano Menor escuchaba todo esto sin dejarse persuadir y se tapaba los oídos, le pusimos bajo los ojos los textos de los Padres que contienen a Dios [= inspirados por Dios], referentes a las Sagradas Escrituras, a fin de que, tocado de respeto ante la autoridad de los mayores maestros, abandonara su objeción.

Pero las autoridades escriturísticas no hicieron vacilar al franciscano, y cada uno se mantuvo en sus posiciones.

PRIMERA DEFINICIÓN PONTIFICIA DEL PURGATORIO (1254)

Durante los últimos años del pontificado de Inocencio IV, la atmósfera de las discusiones entre griegos y latinos se modificó y pudo pensarse que se caminaba hacia un acuerdo al morir el papa en 1254. Algunas semanas antes de su muerte, el 6 de marzo de aquel año, el pontífice había enviado a su legado ante los griegos en Chipre, el cardenal Eudes de Châteauroux, una carta oficial *(sub catholicae)* que constituye uno de los elementos capitales de la historia del Purgatorio. El papa, estimando que hay suficientes puntos comunes entre los griegos y los latinos, y dejando en la sombra la cuestión espinosa del momento del tránsito por el fuego purgatorio, antes o después de la resurrección de los muertos, pide, a decir verdad de una manera que sigue siendo muy autoritaria, que los griegos suscriban una definición del *Purgatorio:*

84 Jn, 5, 29.
85 Mt, 24, 41.
86 Mt, 24, 51.
87 Mc, 9, 43-48.
88 Lc, 16, 25.

Puesto que la Verdad afirma en el Evangelio que, si alguien blasfema contra el Espíritu Santo, este pecado no se le perdonará ni en este siglo ni en el otro: por donde se nos da a entender que ciertas faltas se perdonan en el tiempo presente, y otras en la otra vida; puesto que el Apóstol declara también que la obra de cada uno, cualquiera que sea, será probada por el fuego y que, si arde, el obrero sufrirá su pérdida, pero él mismo se salvará, como por el fuego; puesto que los mismos griegos, según se dice, creen y profesan verdaderamente y sin vacilación que las almas de los que mueren habiendo recibido la penitencia pero sin haber tenido tiempo para su cumplimiento, o que fallecen sin pecado mortal, pero culpables de [pecados] veniales o de faltas ligeras, se purgan después de la muerte y pueden recibir ayuda de los sufragios de la Iglesia, nosotros, considerando que los griegos afirman no encontrar entre sus doctores ningún nombre propio y cierto para designar el lugar de esta purgación, y que, por otra parte, de acuerdo con las tradiciones y las autoridades de los Santos Padres, este nombre es el Purgatorio, queremos que en el futuro esta expresión sea recibida igualmente por ellos. Porque, en este fuego temporal, los pecados, no ciertamente los crímenes y faltas capitales, que no hubiesen sido perdonados con anterioridad por la penitencia, sino los pecados ligeros y mínimos, quedan purgados; ya que si no se han remitido en el curso de la existencia, gravan el alma después de la muerte[89].

Esta carta es el acta de nacimiento doctrinal del Purgatorio como lugar.

EL SEGUNDO CONCILIO DE LYON Y EL PURGATORIO (1274)

El segundo concilio de Lyon dio un nuevo paso en 1274.

Pero antes quizá convenga evocar uno de los numerosos episodios que señalaron las negociaciones entremezcladas de polémicas entre griegos y latinos durante el tercer cuarto del siglo XIII.

En 1263 Tomás de Aquino fue llamado a dar su opinión como experto en la polémica con los griegos. Nicolás de Durazzo, obispo de Crotona, «sabio en latín y griego», había escrito un *Libellus sobre la procesión del Espíritu Santo y la Trinidad en contra de los errores de los Griegos (Libellus de processione spiritus sancti et de fide trinitatis contra errores Graecorum)* una copia latina del cual fue remitida en 1262 al papa Urbano IV que requirió la opinión de Tomás de Aquino. El *Libellus,* que se interesaba sobre todo por el *filioque,* pretendía demostrar que los griegos del siglo XIII no eran siguiera fieles a los Padres de la Iglesia griega que habían profesado a su vez las mismas doctrinas que los latinos. El *Libellus* no eran de hecho sino un amasijo[90] de falsedades, falsifica-

[89] Traducción ligeramente corregida tomada del artículo «Purgatoire» del *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1248. Du Cange cita esta carta en su célebre glosario a propósito de la palabra *Purgatorium.* He aquí, en el texto original, los pasajes importantes para nuestro propósito: «*Nos, quia locum purgationis huius modi dicunt (Graeci) non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum patrum purgatorium nominantes volumus, quod de caetero apud illos isto nomine appeletur.*»

[90] Ver J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, pp. 168-170.

ciones y falsas atribuciones. El papado acariciaba sin embargo la idea de hacer de él el documento de base para las negociaciones con los griegos. Pero Tomás de Aquino experimentó, según parece, «un sentimiento de malestar» con la lectura del *Libellus.* No puso en duda la autenticidad de los textos aducidos por el *Libellus*, pero rechazó la validez de una parte de ellos y prefirió con frecuencia recurrir a otras autoridades. A pesar de todo, la influencia del *Libellus* no dejó de afectar al alcance del *Contra errores Graecorum* (contra los errores de los Griegos) que Tomás compuso en Orvieto durante el verano de 1263 y que se convirtió para los latinos en un arsenal de argumentos contra los griegos[91]. Lo esencial del mismo, treinta y dos capítulos, se refiere a la procesión del Espíritu Santo en la Trinidad, mientras que siete cortos capítulos se dedican, cinco de ellos a la primacía del papado romano y los dos restantes a la consagración del pan ácimo para la eucaristía y al Purgatorio. Con relación a este último punto Tomás defiende la existencia del Purgatorio en los mismos términos que reaparecen en el *Suplemento* de la *Suma teológica*, como ya ha podido verse.

La situación política que se había creado a raíz de la reconquista de Constantinopla por los griegos en 1261 y del restablecimiento en su aparente integridad del Imperio bizantino condujo, a pesar de todos los pesares, a una tentativa de reconciliación entre latinos y griegos que desembocó en el segundo concilio de Lyon en 1274[92].

La unión entre latinos y griegos era deseada por razones políticas por el papa Gregorio X, que veía en ella una de las condiciones previas necesarias para el buen resultado de la cruzada que quería organizar, y por el emperador Miguel VIII Paleólogo, que quería no sólo evitar un eventual ataque de Carlos de Anjou, sino reemprender también, como ha puesto de manifiesto Gilbert Dagron, una gran política tradicional de «unión orgánica entre Oriente y Occidente».

Discutida en su ambigüedad y sin ir al fondo de las cosas, mientras el basileus le forzaba la mano a la jerarquía griega, la unión se proclamó el 16 de enero de 1275, después de ser depuesto el patriarca José I que se había opuesto a ella. No había de ser otra cosa que letra muerta. Pero permitió que el Purgatorio se instalara mejor en la Iglesia latina. La fórmula mantenida fue un compromiso que había sido ultimado por el papa Clemente IV en una carta enviada el 4 de marzo de 1267 al emperador Miguel VIII. Y fue repetida por una carta de Gregorio X

---

[91] Ver A. DONDAINE, «Nicolas de Crotone et les sources du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas» en *Divus Thomas*, 1950, pp. 313-340.

[92] Ver la sección del coloquio *1274 Année charnière* (publ. en 1977 por las ediciones del C.N.R.S.) consagrada a *Byzance et l'Union* (pp. 139-207) con los artículos de D. Stiernon, ya citado, J. Darrouzès, J. Gouillard y G. Dagron. Ver también B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf den II. Konzil von Lyon, 1274*, Bonn, 1964. Sobre las actitudes bizantinas ante el más allá se espera un próximo libro de Gilbert Dagron. Agradezco a Evelyne Patlagean la comunicación del texto de su estudio «Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits», próximo a aparecer en el coloquio *Faire croire* (Escuela Francesa de Roma, 1979).

a Miguel Paleólogo, del 24 de octubre de 1272, y por la profesión de fe que el emperador remitió como respuesta en marzo de 1274. Acabó siendo un anejo a la constitución *Cum sacrosanta* del concilio, promulgada con ligeras modificaciones de redacción el 1 de noviembre de 1274.

He aquí su tenor:

> Pero, a causa de diversos errores que algunos han introducido por ignorancia y otros por malicia, [la Iglesia romana] dice y proclama que aquellos que caen en pecado después del bautismo no han de ser bautizados de nuevo, sino que, mediante una verdadera penitencia, es como obtienen el perdón de sus pecados. Que si, como verdaderamente penitentes, mueren en la caridad después de haber, mediante dignos frutos de penitencia, satisfecho por lo que habían cometido u omitido, sus almas, como nos lo ha explicado el hermano Juan, son purgadas después de su muerte, por penas *purgatorias* o *purificadoras* y, para alivio de sus penas, les sirven los sufragios de los fieles vivos, a saber los sacrificios de misas, las plegarias, las limosnas y las otras obras de piedad que los fieles tienen costumbre de ofrecer por los demás fieles según las instituciones de la Iglesia. Las almas de aquellos que, después de haber recibido el bautismo, no han contraído en absoluto ninguna mancha de pecado, y aquellas también que, después de haber contraído la mancha del pecado, se han purificado de ella o mientras seguían hallándose en su cuerpo o después de haberse despojado de él, como se ha dicho más arriba, son recibidas inmediatamente en el Cielo[93].

El texto representa un retroceso en relación con la carta de Inocencio IV de veinte años antes. En él se habla de *«poenis purgatoriis seu catharteriis»*, con un término griego latinizado que responde a una palabra latina que los griegos habían helenizado. Pero la palabra *purgatorium*, el purgatorio, no aparece en absoluto. No se habla para nada *ni de lugar, ni de fuego.* ¿Hay que atribuir semejante repliegue solamente a la hostilidad de los griegos o provendrá también de las reticencias de ciertos ambientes teológicos occidentales? No sería imposible. Tanto más cuanto que algunos documentos hacen pensar que, al menos en la cancillería imperial bizantina, no había dificultad mayor en la aceptación de la palabra *purgatorio.* En efecto, en las profesiones de fe enviadas por Miguel VIII en 1277 a los papas Juan XXI y Nicolás III se habla de las penas *del purgatorio* o *del purificatorio* tanto en la versión latina *(poenis purgatorii seu catharterii)* como en la versión griega (ποιναῖς πυργατορίου ἤτοι καθαρτηρίου). Y otro tanto sucede con la profesión de fe de Andrónico II unos años más tarde. Cabe también suponer que el concilio de Lyon habría dictado una fórmula perdida que repetía los términos de la carta de Inocencio IV en 1274 y no los de la de Clemente IV en 1267[94].

PURGATORIO Y MENTALIDADES: ORIENTE Y OCCIDENTE

Pero hay cosas más importantes.

Está ante todo, como ha visto con claridad A. Michel, el hecho de

93 Según el artículo «Purgatoire» del *Dictionnaire de théologie catholique*, cols. 1249-1250.

94 Véase A. MICHEL, *ibid.*, cols. 1249-1250.

que «desde el punto de vista dogmático, el texto impuesto a los griegos representa con toda seguridad la doctrina católica. Es el equivalente de una definición *ex cathedra*»[95]. Es la primera proclamación de la creencia en el *proceso purgatorio*, si es que no en el Purgatorio mismo como dogma.

El segundo hecho interesante es que, al nivel dogmático, el Purgatorio no será definido nunca más por la Iglesia como un lugar preciso o como un fuego en ninguna de las dos asambleas que habrán de instaurar definitivamente el dogma del Purgatorio en el cristianismo romano: el concilio de Ferrara-Florencia en 1438-1439, de nuevo frente a los griegos[96], y el concilio de Trento en 1563, esta vez contra los protestantes.

Pero yo sigo teniendo la convicción de que, a pesar de las reticencias de los teólogos y de la pruedencia de la institución eclesiástica, el éxito del Purgatorio se debió a su espacialización y al elemento imaginario, al que permitió desarrollarse plenamente.

Pero antes de presenciar el éxito «popular», el éxito masivo del Purgatorio, del lugar purgatorio durante el siglo XIII, quisiera poner de relieve en un documento relacionado con el debate entre griegos y latinos una confesión que ilumina las actitudes profundas de los cristianos de Occidente en la época de nacimiento y vulgarización del Purgatorio. Después del segundo concilio de Lyon (1274), Miguel VIII Paleólogo se esforzó por hacer respetar la unión por parte del clero bizantino. Los monasterios del Athos eran uno de los principales focos de resistencia. En mayo de 1276 la policía imperial, en el curso de una «invasión del Athos», expulsó y dispersó a los monjes y conservó como prisioneros a dos de ellos, Nicéforo y Clemente, a quienes el emperador, por deferencia hacia los latinos, hizo conducir en un navío veneciano a San Juan de Acre de donde se los remitió al legado pontificio. Éste no era un cualquiera. Era un dominico, Tomás de Lentini, el mismo que cuarenta años antes había recibido en la orden a Tomás de Aquino.

El legado, que era también obispo de Acre y patriarca de Jerusalén, tuvo una franca discusión con los dos monjes griegos y al final se contentó con asignarles la isla de Chipre como residencia[97]. En el debate surgió la cuestión del Purgatorio, porque evidentemente se trata *del* purgatorio (τὸ πυργατόριον).

EL LATINO: ¿Y qué decís del Purgatorio?
LOS GRIEGOS: ¿Y qué es el Purgatorio y en qué Escritura lo habéis encontrado?

---

[95] *Ibid.*, cols., 1249-1250.

[96] Ver en concreto *De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino Habitae*, ed. L. Petit y G. Hofmann, Roma, 1969.

[97] Ver J. DARROUZÈS, «Les documents grecs concernat le concile de Lyon», en *1274, Année charnière*, pp. 175-176. El texto citado procedente del *Procès de Nicéphore (1277)* ha sido editado por V. LAURENT y J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, «Archives de l'Orient chrétien», 16, París, 1976, pp. 496-501.

EL LATINO: En Pablo, cuando dice que [los hombres] son probados por el fuego: «Si la obra de alguno se consume, será él quien sufra el perjuicio, aunque se salvará, si bien como por el fuego.»

LOS GRIEGOS: La verdad es que será castigado eternamente.

EL LATINO: Nosotros decimos lo siguiente. Si alguno, después de haber pecado, ha ido a confesarse, ha recibido una penitencia por su falta y muere antes de haberla cumplido, los ángeles arrojan su alma al fuego purificador, o sea a ese río de fuego, hasta que consuma el tiempo restante del que le había fijado el [padre] espiritual, el tiempo que no había podido acabar a causa de lo subitáneo e imprevisible de su muerte. Después de haber acabado el tiempo restante, decimos nosotros, será cuando llegue purificado a la vida eterna. ¿Lo creéis así: sí o no?

LOS GRIEGOS: No sólo no lo admitimos, sino que lo anatematizamos, como los padres en concilio. De acuerdo con la palabra del Señor, «Os extraviáis, sin conocer las Escrituras ni el poder de Dios».

En efecto, en opinión de los griegos, frente a las Escrituras, que no dicen nada del Purgatorio, los latinos no son capaces de otra cosa que de citar visiones de almas presuntamente salvadas de los tormentos del más allá. «Pero, añaden aquéllos, tales hechos en sueños y en los aires, en la forma en que se cuentan, rebosan de divagaciones y no ofrecen ninguna certidumbre.» Por consiguiente, «haz el bien durante tu vida, porque todo queda inmóvil después de la muerte, y por ello no será escuchada la plegaria por quienes no hayan obrado el bien durante su propia vida».

No obstante, Tomás de Lentini lanza de nuevo la discusión:

EL LATINO: ¿En qué lugar descansan ahora las almas de los justos, y dónde las de los pecadores?

LOS GRIEGOS: Según la palabra del Señor, los justos como Lázaro están en el seno de Abraham, y los pecadores como el rico epulón, en el fuego de la gehenna.

EL LATINO: Hay muchos fieles de nuestra Iglesia que no soportan esas ideas sin pesadumbre. La restauración (apocatástasis) dicen, no he tenido lugar aún y, por esta razón, las almas no experimentan aún ni el castigo ni el descanso. Entonces, si ésto es así...

Cuando se disponía a completar una información para nosotros capital, el manuscrito se interrumpe. Hay una laguna. Mi interpretación es, por tanto, en parte sólo hipotética.

He de hacer notar ante todo el recurso, que no deja de resultar paradójico en este latino, a la noción origenista de apocatástasis, pero lo esencial me parece que reside no en la doctrina, sino en las disposciones mentales de los latinos a los que alude Tomás de Lentini. Hay muchos simples fieles que ya no se contentan con la oposición gehenna/seno de Abrahám, Infierno/Paraíso a partir de la muerte individual. La necesidad del Purgatorio, de una última peripecia entre la muerte y la resurrección, de una prolongación del proceso de penitencia y de salvación más allá de la falsa frontera de la muerte, son cosas que se han convertido en exigencias de la masa. *Vox populi*... Al menos en el Oeste.

9

EL TRIUNFO SOCIAL: LA PASTORAL Y EL PURGATORIO

El Purgatorio triunfó en el siglo XIII en la teología y en el plano dogmático. Se da por cierta su existencia, se convierte en una verdad de fe de la Iglesia. Bajo una forma u otra, en un sentido muy concreto o más o menos abstracto, es un lugar. Su formulación se oficializa. Viene a dar su pleno sentido a una viejísima práctica cristiana: los sufragios por los muertos. Pero los teólogos y la jerarquía eclesiástica lo controlan y limitan su expansión en el ámbito de lo imaginario.

En el nivel en que ahora voy a situarme, en la medida en que el historiador puede alcanzarlo, que es el de la recepción del Purgatorio por la masa, por el conjunto de los fieles, por las diversas categorías socio-profesionales, los progresos del Purgatorio fueron mucho más impresionantes todavía.

Cuando la Iglesia hace descender el Purgatorio de las alturas del razonamiento teológico a la enseñanza cotidiana, a la práctica pastoral, movilizando los recursos de lo imaginario, el éxito empieza a ser muy notable. A fines del siglo XIII el Purgatorio está en todas partes, en la predicación, en los testamentos (tímidamente), en la literatura en lengua vulgar. El Juvileo de 1300 será su triunfo al converger las aspiraciones de la masa de los fieles y las prescripciones de la Iglesia. Entre los intelectuales, e incluso entre los herejes, se van reduciendo las oposiciones. Sólo la imagen se mantiene refractaria ante un triunfo semejante: ¿Conservadurismo de la iconografía? ¿Dificultades de representación de un mundo intermedio, temporal, efímero? ¿Solicitud de la Iglesia, preocupada por mantener el Purgatorio en la proximidad del Infierno, y aun de «infernalizarlo», a fin de evitar representaciones más tranquilizadoras que espantosas?[1] El Purgatorio nace dentro de una perspectiva de localización, porque no hay más remedio que en-

[1] Es posible que alguna investigación más minuciosa nos permita encontrar una iconografía del Purgatorio más precoz de lo que habitualmente se cree (ver Apéndice III).

contrar un lugar para las penas que purgan a los difuntos, porque la errabundez de las almas en pena se ha vuelto insoportable. Pero el espacio y el tiempo se hallan siempre ligados entre sí, aun cuando semejante ligadura no sea tan sencilla, como nos recuerda Tomás de Aquino.

EL TIEMPO CONTABILIZADO

El Purgatorio es también un tiempo, puesto que cabe definirle como un infierno «temporal». Hay por tanto un tiempo del Purgatorio, y este tiempo, que queda definido a su vez en el paso del siglo XII al XIII, se inserta en una reconsideración general de las estructuras temporales durante esta época.

Hasta entonces la vida y las mentalidades habían estado dominadas, de un lado por una ideología del tiempo, y de otro por la experiencia de una multiplicidad del mismo. La Iglesia enseñaba la teoría de las seis edades del mundo llegado ya a su sexta y última edad, el de la vejez o decrepitud, y a pesar de haber anclado sólidamente el universo en una historia marcada por dos grandes acontecimientos en el pasado: la creación seguida de la caída y la Encarnación de Cristo origen de la redención, no dejaba de orientar el tiempo hacia un fin: el Juicio último y la abolición del tiempo en la eternidad. La Iglesia creía y afirmaba que este fin se hallaba próximo, y una tal persuasión tenía concretamente como consecuencia que no existiera una gran inquietud por el período, muy corto, que separaba la muerte individual de la resurrección de los cuerpos y del juicio universal. Hubo individuos y grupos exigentes o contestatarios, o las dos cosas a la vez, que introdujeron dos variantes en un esquema como éste.

Los unos anhelaban un rejuvenecimiento del mundo, el retorno a la Iglesia primitiva, forma cristiana del mito de la edad de oro; mientras que otros, y a veces los mismos, creían o esperaban que, de conformidad con el *Apocalipsis*, el fin del mundo se vería precedido por las pruebas del Anticristo, y antes aún, por una época prolongada de justicia, el *Millenium.* A comienzos del siglo XIII, el milenarismo, condenado desde hacía mucho tiempo por la Iglesia, encuentra un nuevo profeta, el abad Joaquín de Fiore, cuyas ideas inflaman a todo lo largo del siglo a numerosos adeptos, en particular entre los franciscanos[2].

La vida humana se halla por otra parte escandida por una multipli-

---

[2] Sobre Joaquín de-Fiore y el milenarismo ver la erudita obra de M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachinism,* Oxford, 1969, y el bello libro de Henry MOTTU, *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore,* Neuchâtel, París, 1977. La obra inspirada, aunque a veces discutible, de Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium,* Londres, 1957, trad. francesa, *Les Fanatiques de l'Apocalypse,* París, 1963, han sensibilizado al gran público con respecto a los movimientos milenaristas de los siglos XI al XVI.

cidad de tiempos: el tiempo litúrgico, tiempo calendario anunciado y controlado por la Iglesia y cotidianamente pregonado por las campanas de los edificios religiosos, el tiempo de los trabajos campesinos estrictamente dependiente de los ritmos naturales pero marcado por ritos calendarios más o menos cristianizados: ciclo de los doce días al comienzo del año tradicional, de Navidad a Epifanía, tiempo de Carnaval y de Cuaresma, tiempo de las Rogativas y de la festividad de San Juan, época de la cosecha, el tiempo feudal señalado por las huestes de primavera y por las fechas de vencimiento de las deudas, así como las grandes asambleas de Pentecostés. Todos ellos tiempos repetitivos, si no circulares.

Sin embargo, no dejan de dibujarse algunos segmentos de tiempo lineal, algunas duraciones afectadas de un cierto sentido. Tienen que ver con una nueva aplicación de la memoria individual y colectiva. La memoria que se ejerce sobre los recuerdos del pasado apenas si puede remontarse, como lo ha hecho ver Bernard Guenée, más allá del centenar de años[3]. Al nivel de los poderosos, de la nobleza, se combina con la fecha facilitada por un escrito, con una carta conservada más o menos por azar, y con leyendas sobre los antepasados, fundadores de linajes que permiten el establecimiento de genealogías[4]. Sobre todo, y por lo que afecta a nuestra reflexión, esa memoria está en el origen de la conmemoración de los difuntos, tan viva en particular en Cluny durante los siglos XI y XII, antes incluso de que se localice el Purgatorio. La redacción de obituarios llamados *Libros de memoria (Libri memoriales)* y la instauración al día siguiente de Todos los Santos, el 2 de noviembre, de una *Conmemoración de todos los Difuntos,* expresan esa memoria inscrita en los libros litúrgicos de los muertos que hay que salvar por encima de la muerte[5].

Lo que caracteriza las nuevas actitudes con respecto al tiempo en el siglo XIII es la combinación entre el tiempo escatológico y un tiempo terreno cada vez más penetrado de linealidad y sobre todo cada vez más desprendido de jalones, hitos y porciones de tiempo.

Este tiempo sucesivo, que es también el tiempo del relato, se muestra particularmente sensible en la literatura narrativa que conoce un

---

[3] B. GUENÉE, «Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Âge», en *Bulletin de la Société de l'Histoire de France,* n.º 484 (1976-77), pp. 25-36.

[4] Ver K. HAUCK, «Haus- und Sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechtern», en *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung,* 62, 1954, pp. 121-145, recogido en *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter,* «Wege der Forschung», XXI (1961). G. DUBY, «Remarques sur la littérature généalogique en France aux XIe et XIIe siècles», en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1967, pp. 123-131. G. DUBY, «Structures de parenté et noblesse. France du Nord XIe y XIIe siècles» en *Miscellanea Mediaevalia in memoriam J. F. Miermeyer,* 1967, pp. 149-165, ambos recogidos en *Hommes et Structures du Moyen Âge,* París, 1973, pp. 267-298. L. GENICOT, *Les Généalogies,* «Typologie des Sources du Moyen Âge occidental», fasc. 15, Turnhout, 1975.

[5] Ver los trabajos citados más arriba, pp. 146-147.

florecimiento extraordinario a partir de 1150 y sobre todo de 1200: el poema *(lai)* narrativo, el cuento *(fabliau)*, la novela *(roman)* se convierten en unos cuantos decenios en géneros de éxito[6]. El éxito del Purgatorio es contemporáneo de éstos. Más aún, los dos fenómenos están ligados entre sí. El Purgatorio introduce una intriga en la historia individual de la salvación. Y además esta intriga prosigue después de la muerte.

Al morir los difuntos tienen que penetrar en un tiempo propiamente escatológico, lo mismo si alcanzan inmediatamente la eternidad en el Infierno o en el Paraíso, que si han de aguardar durante toda la prolongación temporal que separa la muerte individual del Juicio final, bien en un lugar neutro y gris, no poco sombrío, del tipo del *sheol* judío, bien –y mejor aún– en receptáculos como el seno de Abraham. Pero la teoría de los receptáculos que, en el fondo, había contado con el favor del cristianismo hasta el siglo XII, se transforma hasta el punto de no ser ya más que una expresión de escuela. El limbo de los Padres, de los Patriarcas, se cerró definitivamente, el seno de Abrahám quedó vacío, y en el Paraíso terrenal no quedan más que Enoch y Elías. Sólo subsisten el limbo de los niños y el Purgatorio.

Pese a ciertas vacilaciones, procedentes sobre todo de Agustín, el Purgatorio va a quedar en lo sucesivo, a lo largo del siglo XIII, bien delimitado en sus fronteras. Sólo se entra en él después de la muerte. La purgación no comienza en la tierra. Es indudable que el desarrollo de las creencias y prácticas penitenciales ha favorecido el nacimiento del Purgatorio. Pero la concepción «penitencial» del Purgatorio de un Guillermo de Auvergne no vuelve a aparecer después de él con la misma fuerza. Tomás de Aquino es quien da la respuesta teórica al subrayar que no puede haber penitencia más que en vida y sólo pena tras la muerte. Por tanto el ingreso en el Purgatorio no comienza sino con la muerte. De la misma manera que no se anticipa durante el tiempo terreno, el Purgatorio no muerde tampoco sobre el tiempo propiamente escatológico, posterior a la resurrección. En efecto, el «fuego» no purgará *durante* el Juicio final, sino *antes*.

Por lo que hace a los difuntos individuales lo más importante es que el tiempo del Purgatorio no tendrá por qué cubrir necesariamente todo el período extendido entre la muerte y la resurrección. Incluso es lo más probable que el alma en purgación se vea libre antes del Juicio, más o menos rápidamente, más o menos pronto según la cantidad y calidad de los pecados que queden por purgar y la intensidad de los sufragios ofrecidos por los vivos. Aquí tenemos, por tanto, la instala-

[6] Sobre el éxito de los géneros narrativos en esta época ver los fascículos 12 (*Le Roman* por J.-Ch. Payen y F. N. M. Diekstra, 1975) y 13 (*Le Fabliau* por O. Jodogne y *Le Lai narratif* por J. Ch. Payen, 1975) de la «Typologie des sources du Moyen Âge occidental» y *La littérature narrative d'imagination: des genres littéraires aux techniques d'expression* (Coloquio de Estrasburgo, 1959), París, 1961. Carecemos de un estudio de conjunto sobre el «fenómeno narrativo» en la Edad Media y su auge durante el siglo XIII.

ción en el más allá de un tiempo variable, mensurable e incluso manipulable. De ahí la precisión con que los narradores de apariciones de almas del Purgatorio y esas mismas almas en sus discursos a los vivos indican el tiempo transcurrido después de la muerte, el tiempo ya cumplido en el Purgatorio, a veces las previsiones respecto de la duración de la pena aún por purgar[7] y sobre todo el momento en que se abandona el Purgatorio para ir al cielo del Paraíso, lo que permite medir el tiempo pasado en el Purgatorio.

En este terreno es en el que se trata así de establecer un cálculo, una contabilidad sobre las relaciones entre la cantidad de los pecados cometidos en la tierra, la cantidad de los sufragios ofrecidos en reparación de tales pecados y el lapso transcurrido en el Purgatorio. Alejandro de Halès proporcionó con sus consideraciones sobre la proporcionalidad una especie de justificación teórica a semejantes cálculos, que Tomás de Aquino se esforzó por contener. El desarrollo del sistema de las indulgencias abrirá la puerta a todos los desbordamientos imaginables de esta contabilidad. De cualquier manera, así vinieron a ponerse en relación el tiempo terreno y el tiempo del más allá, el tiempo del pecado y el tiempo de la purgación.

El sistema del Purgatorio tuvo además dos consecuencias capitales.

La primera, dar una nueva importancia al período que precede a la muerte. Ciertamente a los pecadores se les había prevenido siempre contra la muerte repentina e invitado a prepararse a tiempo a fin de escapar al Infierno. Pero para evitar una condenación tan grave había que disponerse pronto y con entereza, no llevar una vida demasiado escandalosa, no cometer ningún pecado demasiado exorbitante o bien, en tal caso, hacer lo antes posible una penitencia ejemplar, preferentemente una peregrinación a lejanas tierras. Para aquellos a los que la profesión monástica podría abrirse con toda facilidad, clérigos seculares, nobles, poderosos, tomar el hábito cuando sobrevenía la vejez y la decrepitud era una buena garantía. En lo sucesivo el sistema del Purgatorio va a permitir definir en la práctica comportamientos más diferenciados, pero no menos decisivos cuando se trate solamente de escapar de él. El mejor medio seguirá siendo, a falta de una vida santa, la penitencia —cada vez con más frecuencia precedida de la confesión—, pero queda siempre *in extremis* la esperanza de escapar al Infierno y de no sufrir sino el Purgatorio, si uno ha empezado al menos a arrepentirse. La *contrición final* se convierte progresivamente en el último recurso para beneficiarse del Purgatorio. Los últimos instantes adquieren en consecuencia una intensidad suplementaria puesto que, si para la mayoría de los que mueren, ya hace mucho tiempo que es demasiado tarde para ir directamente al Cielo, todavía es tiempo de salvarse a través del Purgatorio. Me parece, en contra de lo que dice Philippe

[7] El lector no dejará de advertir que esta expresión corriente «purgar su pena» procede de la creencia en el Purgatorio.

Ariès en *El hombre ante la muerte,* que «en lo sucesivo (a partir del siglo XIII, mientras que Philippe Ariès sostiene que se trata de los siglos XIV y XV) la suerte del alma individual está decidida en el momento de la muerte física» y que el Purgatorio fue una de las causas esenciales de esta dramatización del momento de la muerte[8].

Prosigue en efecto Philippe Ariès: «Habrá cada vez menos espacio para los aparecidos y sus manifestaciones.» También es eso lo que yo he comprobado, sólo que a partir del siglo XIII, con la excepción del exiguo número de almas del Purgatorio, y del más exiguo aún de escogidos o de condenados que «por especial permisión divina» hacen cortas apariciones a los vivos para su instrucción, pero sin abandonarse ya a la errabundez. Si se compara *La leyenda áurea* del dominico Jacopo de Varazze (Jacobo de Vorágine), escrita hacia 1260, con los relatos de los vecinos de Montaillou ante los inquisidores medio siglo después, uno se siente sorprendido ante el vagabundeo de las almas en pena en torno a aquellas aldeas heréticas reacias al Purgatorio frente a la notoria ausencia de aparecidos en el libro del fraile predicador atento a difundir la creencia en el Purgatorio[9].

El Renacimiento contemplará sin embargo el retorno de los aparecidos, porque si bien el Purgatorio va a continuar entonces representando su papel de lazo entre los vivos y los muertos, enriqueciendo incluso esta función con nuevas formas de devoción, ya no parece que siga funcionando bien como lugar de encierro de las almas en pena. Algunos historiadores del siglo XVI han puesto de relieve la reanudación de los vagabundeos y las danzas en los cementerios de los espectros escapados del Purgatorio[10].

Pero en mi opinión no tiene razón Philippe Ariès cuando añade: «En cambio, la creencia –por largo tiempo reservada a los sabios y teólogos o a los poetas– en el Purgatorio como lugar de espera, acabará siendo verdaderamente popular, pero no antes de mediados del siglo XVII.» Incluso se ha llegado a plantear la cuestión de si en ciertas regiones, en la Tolosana por ejemplo, la boga del Purgatorio no se había acabado para el siglo XVIII[11].

El sistema del Purgatorio tiene una segunda consecuencia: implica una definición relativamente precisa de los vínculos entre los vivos y los muertos, eficaces en el caso de los sufragios.

---

[8] Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte,* Madrid, 1984[2], p. 96.

[9] H. NEVEUX, «Les lendemains de la mort au Moyen Âge», en *Annales E.S.C.,* 1979, pp. 245-263.

[10] Jean DELUMEAU al comienzo de su gran síntesis sobre *La peur en Occident du XIV[e] au XVIII[e] siècle* (1978), Jean WIRTH en su bello estudio sobre *La jeune fille et la mort* (Investigaciones sobre las tesis macabras en el arte germánico del Renacimiento), 1979.

[11] Michelle BASTARD-FOURNIÉ, «Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIV[e] siècle et au début du XV[e] siècle», en *Annales du Midi,* pp. 5-34: «éxito efímero a escala del tiempo histórico; parece que durante el siglo XVIII el Purgatorio no figura ya en el centro de las preocupaciones religiosas de los tolosanos, si hemos de fiarnos del testimonio de los testamentos por sí solos» (p. 5, nota 2).

¿A quiénes se aparecen las almas del Purgatorio en demanda de auxilio? Ante todo a su familia carnal, ascendientes o descendientes. Luego a sus cónyuges respectivos, y hay por cierto durante el siglo XIII una serie de viudas de almas en el Purgatorio que juegan un papel importante. A continuación a sus familias artificiales, y ante todo a las órdenes monásticas a las que pertenecieron si fueron monjes, o a las que estuvieron vinculados si fueron laicos. Finalmente, el difunto puede aparecérsele también a un superior: tenemos un caso evidente en el monje que viene a solicitar la ayuda de un prior o un abad, pero está también el caso de un vasallo, de un familiar, de un sirviente que se dirige a su señor, a su dueño, como si el deber de protección del señor establecido por el contrato feudal-vasallático se mantuviera vigente más allá de la muerte durante el transcurso de ese tiempo a la vez distinto y suplementario que es el tiempo del Purgatorio. Poco a poco, del siglo XIII al XVI, la solidaridad del Purgatorio se habrá introducido en las nuevas formas de sociabilidad de las cofradías. Pero no hay que llamarse a engaño, y Philippe Ariès, si ha fechado demasiado tardíamente este momento esencial, ha sabido ver que el Purgatorio otorga un nuevo sentido a la frontera de la muerte. Si por un lado se diría que la hace más franqueable, al extender a la vertiente del más allá la posibilidad de la remisión de los pecados, por otro pone término a un tipo de tránsito temporal sin costura que a otra cosa. Para decirlo con un término de Gabriel Le Bras, para un número creciente de difuntos, entre la vida terrena y la recompensa celestial, se abre en el más allá una «estancia», un tiempo de prueba.

El esquema temporal del Purgatorio, tal como se expresa en las apariciones y como se revela en las relaciones entre los vivos y los muertos, puede describirse así: poco tiempo después de la muerte (algunos días o algunos meses, raras veces más) un difunto que se halla en el Purgatorio se aparece a un vivo con el que estaba relacionado en esta vida, le informa más o menos ampliamente de su situación, del más allá en general y del Purgatorio en particular, y le invita a realizar por sí mismo o a hacer realizar por algún otro pariente o persona allegada, o por una comunidad, algunos sufragios (ayunos, plegarias, limosnas y sobre todo misas) en su favor. Y promete advertir en una próxima aparición de la eficacia (o de la ineficacia) de los sufragios celebrados. La aludida reaparición puede efectuarse en un tiempo o en dos. Si hay una primera aparición, el muerto indica en general al vivo qué porción de su pena ha quedado ya saldada. Las más de las veces se trata de una simple porción, la mitad o la tercera parte, materializada por la apariencia exterior del aparecido cuyo «cuerpo» (o «vestido») siendo medio negro (parte todavía por saldar) o una tercera parte blanco y dos tercios negro, etc.

Puede resultar sorprendente (y los hombres del siglo XIII, todavía poco familiarizados con un Purgatorio banalizado, no dejaron de manifestar extrañeza) que la estancia en el Purgatorio se presente las más de las veces como muy breve, del orden de algunos días o algunos me-

ses, por más que en uno de los primeros y más interesantes casos, el del usurero de Lieja, la purgación durara catorce años, en dos períodos de siete años cada uno[12]. La razón está en que, a causa de la aspereza (*acerbitas*) de las penas sufridas, el tiempo se hace muy largo en el Purgatorio. Una sola jornada, como podrá verse, puede hacérseles a algunos tan larga como un año. Intensidad del tiempo del Purgatorio notable por muchos conceptos. Ante todo es una solución, si bien grosera, al problema de la proporcionalidad entre tiempo terreno y tiempo purgatorio del más allá, que tiene que poner en relación tiempos desiguales y aun diferentes. Es también un recurso a una noción psicológica (el sentido subjetivo de la duración) muy de acuerdo con la «psicologización» creciente que caracteriza a la literatura de la misma época. Finalmente —y no es lo menos chocante ni lo menos importante— el tiempo del Purgatorio se invierte en relación con el tiempo del más allá tradicional del folklore. Este último queda así definido en el contra-tipo 470 de la clasificación de los cuentos populares de Aarne-Thompson[13]: «Años enteros vividos como simples días: los años pasados en el otro mundo parecen días a causa del olvido» y, aún más, porque la vida es allí grata. El tránsito del más allá céltico atractivo al más allá tan áspero del Purgatorio trajo consigo el derrumbamiento del sentimiento del tiempo. Evolución digna de atención: en este juego de inversiones entre la cultura sabia y la cultura folklórica es por lo general el folklore el que imagina un mundo al revés. A este respecto, el pensamiento sabio que tomó el tema del más allá del que se retorna al folklore, procede por su propia cuenta a una inversión. Es un caso éste en el que se advierte con claridad el juego de los préstamos recíprocos y de los derroteros paralelos de la cultura sabia y la cultura folklórica. Yo veo en ello una de las pruebas de la presencia del folklore en el seno de la génesis del Purgatorio[14]. Recuérdese por ejemplo el *Viaje de Bran*, al final del cual, cuando Bran y sus compañeros, después de su periplo a las islas maravillosas, que no son otra cosa que el más allá, quieren volver a la tierra de donde partieron, uno de ellos, al saltar del navío a la orilla, se convierte en cenizas «como si hubiera vivido centenares de años sobre la tierra». La literatura de las visiones no había agotado en el siglo XIII su poder de seducción sobre oyentes y lectores. Los viajes al más allá otorgan desde entonces abierta y expresamente un puesto al Purgatorio.

NUEVOS VIAJES AL MÁS ALLÁ

En los primeros años del siglo, un cisterciense alemán, Conrado, que fue monje de Claraval y luego abad de Eberbach, en el Taunus, es-

[12] Ver más adelante, pp. 407-410.

[13] A. AARNE y S. THOMPSON, *The Types of the Foktale*, 2.ª edic. revisada, Helsinki, 1964, p. 161.

[14] Jean-Claude Schmitt, en sus investigaciones sobre los aparecidos, se interesa particularmente por este aspecto.

cribió una serie de milagros y anécdotas en torno al origen de la orden, *El Gran Exordio cisterciense o el Relato de los comienzos de la orden cisterciense (Exordium Magnum Cisterciense Sive Narratio de Initio Cisterciensis Ordinis).* En la obra encontramos numerosas historias de aparecidos. El Purgatorio sólo raras veces aparece aludido, porque la obra se presenta como la historia de una época, el siglo XII, en la que aquél no existía aún, hasta aproximadamente 1180. En una historia tomada del *Libro de los milagros*, escrito en 1178 por Herberto de Claraval, un castellano muy dado a violencias y rapiñas, Balduino de Guisa, en la región de Reims, que veneraba sin embargo a Pedro, abad de Igny, había muerto arrepentido pero sin haber tenido tiempo de hacer penitencia. La noche misma de su muerte se apareció a un monje, invocando la ayuda de san Benito al mismo tiempo que un ángel se le aparecía a Pedro de Igny para solicitar los sufragios de la comunidad cisterciense por el difunto. Al cabo de algún tiempo dos ángeles condujeron ante el altar de la iglesia de la abadía de Igny al muerto, en presencia del abad Pedro, vestido con hábitos negros pero de buen aspecto y tejidos de buen paño. El abad comprendió que los vestidos negros eran el signo de la penitencia, pero que aquella aparición ante el altar hacía presagiar que el muerto se salvaría. Como no volvió a aparecerse se llegó a la certidumbre de que había recibido en los lugares purgatorios *(in locis purgatoriis)* una promesa de futura salvación.

Como puede advertirse, el sistema no está aquí a punto del todo, puesto que el muerto no vuelve a informar a los vivos de su tránsito del Purgatorio al Paraíso[15].

En otro relato, es san Agustín quien se aparece a un santo monje de Claraval, para conducirle a través de los innumerables parajes de las penas hasta la misma entrada del pozo de la gehenna[16].

Todavía hay otro caso en el que Conrado se propone poner de relieve hasta qué punto es temible y terrorífica la prueba del fuego purgatorio *(examen ignis purgatorii):* cuenta la historia de un monje que, antes de morir, es llevado en espíritu a los lugares infernales *(ad loca infernalia)* donde la breve visión que tiene se parece mucho al *Purgatorio de san Patricio* (y al *Apocalipsis* de Pablo), y luego a un lugar de refrigerio *(ad quemdam refrigerii locum).* Conrad explica que los muertos son acogidos en este lugar después de haberse purgado de sus faltas más o menos pronto de acuerdo con la cantidad y cualidad de sus pecados, y cita el sermón de san Bernardo con ocasión de la muerte de Humberto, prior de Claraval, en que el santo había dicho que los pecados cometidos acá abajo debían pagarse al céntuplo hasta el último céntimo en los lugares purgatorios *(in purgatoriis locis)*[17].

---

15 CONRAD D'EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense,* II, 23, ed. B. Griesser, Roma, 1961, pp. 143-147. Agradezco a M. Philippe Dautrey, que prepara un estudio sobre *La Mort cistercienne,* el haber llamado mi atención sobre estos textos.

16 Sacado también del *Liber miraculorum* de Herbert, *ibid.,* p. 229.

17 *Ibid.*, pp. 332-334.

Vestigios de un tiempo en que el Purgatorio se disponía a nacer pero aún no existía, estas visiones y apariciones del *Magnum exordium Cisterciense* despiden un perfume arcaico. En cambio sí que está presente el Purgatorio en las visiones contadas un poco más tarde por dos benedictinos ingleses, herederos de la gran tradición céltica y anglosajona formada a partir de Beda. El primero, Rogerio de Wendover, monje de la gran abadía de Saint-Albans, muerto en 1236, narra en sus *Flores de historias (Flores historiarum)* hacia 1206 el viaje de Thurchill al más allá[18].

Cuando trabajaba en su campo, este campesino de la aldea de Tidstude en el obispado de Londres vio aparecérsele a un hombre que dijo ser san Julián el Hospitalario y que le advirtió que vendría a buscarle a la noche siguiente para llevarlo junto a su patrono Santiago de quien era devoto, y mostrarle, por permisión divina, secretos ocultos a los hombres. Llegada la noche vino en efecto a despertarlo en su lecho e hizo salir su alma de su cuerpo que quedó tendido aunque no inanimado en la cama. Su guía le hace entrar en una inmensa y espléndida basílica sin muros, salvo uno, al norte, no muy alto. San Julian y san Domnius, guardianes de la basílica, se la hacen visitar a Thurchill. Son los lugares que Dios tiene asignados a los muertos, tanto a los condenados como a los destinados a salvarse mediante las penas del Purgatorio *(per purgatorii poenas)*. Cerca del muro contempla Thurchill almas manchadas de negro y blanco. Las más blancas son las que están más próximas al muro y las más negras las que están más lejos. Junto al muro se abre el pozo del Infierno y Thurchill siente su fétido olor. Semejante hedor, le dice Julián, es una advertencia porque se resiste a pagar sus diezmos a la Iglesia. Luego le enseña al este de la basílica un gran fuego purgatorio por el que pasaban las almas antes de purgarse en otro purgatorio, éste glacial, un estanque enormemente frío cuyo pasaje está regido por san Nicolás (que ya encontramos anteriormente como santo del Purgatorio). Finalmente, las almas pasan, con más o menos rapidez, a través de un puente de estacas y clavos acerados hacia la montaña del Paraíso [el monte del gozo *(mons gaudii)*]. Vueltos al centro de la basílica, Julián y Domnius le hacen presenciar a Thurchill la operación de apartado y peso de las almas. En nombre de Dios proceden a ella san Miguel arcángel, san Pedro y san Pablo. San Miguel hace pasar a las almas completamente blancas por las llamas del fuego purgatorio y los otros lugares de penalidad sin que éstos les afecten y las conduce a la montaña del Paraíso. A las que están manchadas de blanco y de negro, san Pedro las hace entrar en el fuego purgatorio para purgarse allí entre las llamas. En cuanto a las almas negras del todo, las pesan entre san Pablo y el diablo. Si la balanza se inclina del lado de san Pablo, éste la lleva a purgarse en el fuego purgatorio; si se inclina por el contrario del lado del demonio, éste se la

[18] Ver Apéndice IV, pp. 500-501.

lleva al Infierno. Acompañado por san Domius, visita luego Thurchill detenidamente el Infierno bajo la guía de Satanás, con excepción del infierno inferior. Al aproximarse al atrio de entrada del monte de gozo advierte que san Miguel hace avanzar a las almas que aguardan con mayor o menos rapidez en proporción con el número de misas que sus amigos y la Iglesia universal hacen decir por su liberación. Después de esto recorre rápidamente las numerosas mansiones del monte paradisíaco con san Miguel como guía y termina dando una vuelta por el Paraíso terrenal. San Julián se le aparece de nuevo para ordenarle contar lo que ha visto. En lo sucesivo, a partir de la festividad de Todos los Santos, Thurchill relatará su visión. Lo hace por supuesto en lengua vulgar, y causa admiración que un rústico como él hasta entonces sin cultura y de difícil elocución, dé muestras en sus relatos de una hermosa elocuencia[19].

Esta narración, llena de arcaísmos, reúne por cierto en tres lugares, Paraíso, Infierno y Purgatorio el mundo del más allá, pero no resulta perfecta la tripartición geográfica. El Infierno sigue comprendiendo una parte superior y otra inferior; el Paraíso encierra numerosas mansiones y su montaña se asemeja a la torre de Babel, y el Purgatorio está hecho de tres trozos no demasiado bien soldados: el fuego, el estanque de agua helada y el puente.

LA PREDICACIÓN DEL PURGATORIO: LOS *EXEMPLA*

Relatos como los anteriores estaban destinados únicamente a un auditorio limitado, el de los monasterios: había que llegar hasta las masas laicas.

El gran medio de difusión del Purgatorio es el sermón y, dentro del sermón, las historietas con que los predicadores se dedican a rellenar sus homilías y cuya lección hacen pasar mediante el entretenimiento de la anécdota. Este recurso a una forma narrativa corta es uno de los principales medios gracias a los que la Iglesia acomoda al gusto actual su apostolado, al mismo tiempo que se mantiene dentro de una larga tradición. De hecho, estas anécdotas edificantes, estos *exempla,* conectan –a pesar de notables diferencias– con los relatos de Gregorio Magno en sus *Diálogos.* Ahora bien, como ya sabemos, estas historias constituyen un jalón esencial en la ruta del Purgatorio. El encuentro decisivo durante el siglo XIII del Purgatorio y del *exemplum* es el desenlace

[19] *Chronica* ROGERI DE WENDOVER, *Flores Historiarum,* t. II, Londres, 1887, pp. 16-35. Mateo París, monje también de Saint-Albans, muerto en 1259, en sus *Grandes Crónicas (Chronica Maiora)* en que continúa a Roger de Wendover, se contenta con copiar de nuevo palabra por palabra la historia de Thurchill tal como la encontró en las *Flores de las historias.* MATTHAEI PARISIENSIS, Monachi Sancti Albani, *Chronica Maiora,* t. II, Londres, 1874, pp. 497-511.

resplandeciente del escenario que seis siglos y medio antes había dibujado Gregorio Magno[20].

El sermón ha ocupado siempre un lugar importante en el apostolado de la Iglesia, pero es que además el siglo XIII es el siglo del renacimiento del sermón, con una forma de expresión nueva, más directa, más realista, cuyos principales promotores fueron muy pronto los frailes mendicantes[21]. El sermón –y sus incrustaciones, los *exempla*– es el gran medio de comunicación de masas en el siglo XIII, el mensaje recibido por todos los fieles, por más que no falten algunos desertores de la misa, y en particular del sermón, más asiduos de la taberna que del templo. El sermón bien trufado de *exempla* ya no es solamente un momento del oficio que se aguarda más o menos, sino que se desarrolla aparte, en las iglesias o en las plazas, como una prefiguración de la conferencia o del mitin. Junto a los juglares cuyo público es sobre todo noble, los predicadores de moda se convierten en los «ídolos» de las muchedumbres cristianas. Ellos son los que les muestran y les enseñan el Purgatorio.

UN PRECURSOR: SANTIAGO DE VITRY

Santiago de Vitry es uno de los primeros autores de modelos de sermones rellenos de *exempla* muy utilizados en lo sucesivo. Formado en la Universidad de París en los primeros años del siglo XIII, párroco de Oignies en el norte de Francia, en contacto con los círculos de beguinas, aquellas mujeres retiradas en medio de las ciudades para llevar en ellas una existencia a medio camino entre la de los laicos y la de las monjas, predicador celebrado en Francia y aún fuera de ella, obispo de Acre en Palestina, y, al final, cardenal obispo de Tusculum, muerto en 1240: se trata de un personaje considerable[22]. No es que el Purgatorio ocupe en sus colecciones de sermones un lugar muy importante, pero se puede apreciar en ellos que el nuevo sistema del más allá está ya bien acreditado y se nos ofrecen algunas particularidades de interés. Además, hay que poner junto a los *exempla* las partes teóricas de sus sermones donde se expresan las recientes concepciones.

Hay dos pasajes particularmente significativos. El primero se halla en un modelo de sermón *A esposos (Ad coniugatos):* «La contricción

[20] Sobre el *exemplum* ver el fascículo *L'exemplum* de la *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental,* (en prensa), de Cl. BRÉMOND, J. LE GOFF y J.-Cl. SCHMITT.

[21] Sobre la predicación la obra, ya antigua, de A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIIIe siècle,* París, 1886, reimpr. Ginebra, 1974, sigue proporcionando informaciones e ideas preciosas. Ver también el bosquejo de J. LE GOFF y J.-Cl. SCHMITT, «Au XIIIe siècle: une parole nouvelle», en *Histoire vécue du peuple chrétien* (bajo la dirección de J. DELUMEAU), vol. I, Toulouse, 1978, pp. 257-279.

[22] Sobre Santiago de Vitry, Alberto FORNI, «Giacomo da Vitry, Predicatore e sociologo», en *La Cultura* XVII/1, 1980, pp. 34-89.

cambia la pena del Infierno por la del Purgatorio, la confesión la cambia en pena temporal, y la conveniente satisfacción en nada. En la contrición muere el pecado, en la confesión es expulsado fuera de casa, y en la satisfacción se le entierra»[23]. Notable exposición que pone en relación el Purgatorio con la contrición y el proceso penitencial, y que subraya en el Purgatorio la regresión decisiva desde el Infierno.

En otro modelo de sermón, esta vez para la festividad dominical, evoca Santiago de Vitry la idea de un descanso dominical en el Purgatorio: «Es piadoso creer, y muchos santos lo afirman, que el día del Señor las almas de los difuntos descansan o por lo menos reciben castigos menos duros hasta el lunes, día en que la Iglesia tiene la costumbre de socorrerles, llevada por su compasión, mediante la celebración de una misa por los difuntos. Por eso mismo se verán privados con razón del beneficio del descanso dominical en el Purgatorio aquellos que no hubieren honrado acá abajo el día del Señor, por negarse a abstenerse de los trabajos serviles y los negocios seculares, o, peor aún, entregándose a francachelas, embriagueces y otros deseos carnales, o dándose lascivamente a bailes y canciones, así como no temiendo manchar y deshonrar los domingos con querellas y disputas, conversaciones vanas y ociosas, o palabras maldicientes y temerarias»[24].

Trasposición del descanso sabático en el Infierno a un descanso dominical en el Purgatorio, vínculo entre el comportamiento durante el domingo acá abajo y la pena durante el domingo allá arriba. La Iglesia había enganchado decididamente el Purgatorio a la práctica terrena en un edificante paralelismo.

En los modelos de sermones de Santiago de Vitry destinados al conjunto de làs condiciones humanas (*sermones vulgares* o *ad status*) no he encontrado más que dos *exempla* en los que el Purgatorio juega un papel esencial.

El primero, tal vez tomado del cisterciense Hélinand de Froimont y procedente de las leyendas nacidas en torno a Carlomagno, se dirige a «los que lloran la muerte de parientes o amigos». Se sitúa por tanto en el ámbito de las nuevas formas de sociabilidad entre vivos y muertos. Un caballero del séquito de Carlomagno durante una expedición contra los sarracenos en España deja en un testamento a un familiar la encomienda de vender después de su muerte su caballo en beneficio de los pobres. El pariente desaprensivo se guarda el caballo. Al cabo de ocho días se le aparece el muerto, le reprocha haber retrasado su liberación del Purgatorio y le anuncia que al día siguiente habrá de ex-

---

[23] JACQUES DE VITRY, *Sermones vulgares,* Sermo 68 *Ad coniugatos,* inédito, Transcripción de Marie-Claire Gasnault según los manuscritos Cambrai 534 y París BN, ms. latino 17509.

[24] Sermón inédito *Sermo communis omni die dominica* (I), según el manuscrito 455 de Lieja, fol. 2-2v, comunicado por Marie-Claire Gasnault, a quien se los agradezco muy vivamente.

piar su falta con una muerte miserable. Al día siguiente, en efecto, unos negros cuervos se llevan al desgraciado por los aires y lo dejan caer sobre unas rocas contra las que se rompe la nuca y muere[25]. El papel de los vivos con respecto a los muertos en el Purgatorio está evocado con no poca sutileza, y se ilustra la distinción entre el pecado venial y el mortal. La finalidad consiste en este caso en impulsar a la ejecución de los testamentos, en particular cuando se trata de cláusulas reparadoras, por parte de los ejecutores testamentarios. El juego Purgatorio/Infierno enriquece la panoplia de las amenazas.

El segundo *exemplum* apenas si evoca el Purgatorio. Pero no es menos importante. Tiene que ver con la predicación a favor de la cruzada. Una mujer impide que su marido acuda a escuchar un sermón de cruzada predicado por el propio Santiago de Vitry. Pero él consigue escucharlo por una ventana. Cuando le escucha al predicador señalar que esta penitencia permite evitar las penas purgatorias y la pena de la gehenna, así como obtener el reino de los cielos, escapa a la vigilancia de su mujer, salta por la ventana y se va, el primero, a tomar la cruz[26]. Cruzada, indulgencia y Purgatorio, evocación del triple sistema del más allá, una vez más nos hallamos aquí ante un modelo en que el Purgatorio juega un papel intermedio cada vez más importante.

DOS GRANDES DIVULGADORES DEL PURGATORIO

Es entre los regulares, y en un contacto creciente con los medios urbanos, donde hay que buscar los grandes difusores del Purgatorio mediante la predicación y los *exempla.* He aquí dos que sobresalen entre otros. Son muy diferentes de Santiago de Vitry y no es menos grande el contraste entre ellos dos. Son en efecto dos regulares, pero uno es un cisterciense y el otro un fraile dominico, y vivieron en los dos primeros tercios del siglo XIII, pero uno murió en 1240, mientras que el otro falleció veinte años más tarde, en 1261, el uno es alemán y su centro de referencia geográfica y cultural es Colonia, y el otro es francés y su experiencia se extiende entre su formación universitaria en París y su actividad de inquisidor en un amplio círculo en torno al convento de los Predicadores de Lyon. Ambos coinciden sin embargo en escribir sendas obras dirigidas, bien directa, bien indirectamente, a los predicadores, y ambos llenaron de *exempla* sus tratados hasta el punto de que sus obras han podido (aunque sin razón) ser consideradas como colecciones de *exempla.* Sobre todo, tanto uno como otro conceden una gran importancia al Purgatorio, lo mismo en los *exempla*

---

25 *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry,* ed. Th. F. Crane, Londres, 1890, reimpr. Nendeln, 1967. Edición valiosa por sus notas, pero mediocre por el texto y que desprende los *exempla* del contexto del sermón, lo que impide medir toda su significación. El *exemplum* citado es el n.º CXIV, pp. 52-53.

26 *Ibid.*, n.º CXXII, p. 56.

que en la construcción teórica en que éstos se engastan. Con ellos dos aparece netamente el triple más allá, Infierno, Purgatorio, Paraíso, en un relativo equilibrio que culminará con la *Divina Comedia.*

I. EL CISTERCIENSE CESÁREO DE HEISTERBACH

En una forma dialogada que recuerda deliberadamente a Gregorio Magno, el cisterciense Cesáreo de Heisterbach compuso entre 1219 y 1223 un *Diálogo de los milagros,* que es en efecto una antología de anécdotas en la que se advierte cómo el género tradicional del relato milagroso se transforma en *exemplum,* en cuento edificante[27]. Pero esta antología tiene una orientación, y consiste en una peregrinación del cristiano hacia los últimos fines, hacia el más allá. Las doce etapas de esta peregrinación que constituyen los doce libros *(distinciones)* del *Dialogus miraculorum* son la conversión, la contrición, la confesión, la tentación, los demonios, la simplicidad, la Virgen María, las visiones, la eucaristía, los milagros, los moribundos y la recompensa en la otra vida[28]. Este último capítulo es evidentemente aquel en el que aparece el Purgatorio en su totalidad, tanto en el número y el pormenor de los *exempla* como en la estructura de la obra.

La estructura de la duodécima y última distinción no puede ser más simple. La recompensa de los difuntos es triple. Para los unos la gloria del Cielo (Paraíso celestial), para los otros o bien las penas eternas del Infierno, o bien las temporales del Purgatorio. De cincuenta y cinco *exempla,* veinticinco están dedicados al Infierno, dieciséis al Purgatorio, y catorce al Paraíso. Basta este simple recuento para advertir que, si bien Cesáreo es un espíritu liberal y misericordioso, y la infernalización del Purgatorio no ha alcanzado aún la intensidad a la que llegará más tarde durante el mismo siglo, el Infierno sigue siendo el lugar del que se extrae la mayoría de las lecciones[29]. Atemorizar es, si no la primera, al menos una preocupación esencial. No obstante, el Purgatorio se ha conquistado un puesto prácticamente igual entre el infierno y el Paraíso.

Pero el Purgatorio no había aguardado a la última distinción para hacer su aparición. Andrée Duby ha señalado ocho «*exempla* del Pur-

---

[27] Ver Fritz WAGNER, «Studien zu Caesarius von Heisterbach» en *Analecta Cisterciensia,* 29, 1973, pp. 79-95.

[28] CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* ed. J. Strange, Colonia-Bonn Bruselas, 1951. F. Wagner anuncia en su artículo citado una nueva edición crítica. Andrée Duby, a quien agradezco sus informaciones y comunicaciones, prepara un importante trabajo sobre el *dialogus miraculorum.*

[29] En un notable texto que ha tenido la amabilidad de comunicarme, Alberto Forni recuerda que para los oyentes de sermones el tema del Purgatorio era «fuente de terror». Ello es cierto, pero en otros contextos no se llevó tan lejos la infernalización del Purgatorio. A. FORNI, «Kerigma e adattamento. Aspetti della predicazione cattolica nei secoli XII-XIV» (aparecerá en el *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo).*

gatorio» en los once primeros libros del *Dialogus,* varios de los cuales son importantes para la doctrina del Purgatorio tal como Cesáreo la expone[30]. En efecto, si el Purgatorio va a formar parte en adelante del último capítulo de las sumas de la fe cristiana, el que trata de los «fines últimos» o postrimerías, de los *novissima,* va a estar ya también presente en el horizonte de cada etapa de la vida espiritual.

Voy a presentar cuatro *exempla* del Purgatorio de la última «distinción».

En el primer capítulo, sobre la conversión, narra Cesáreo de Hesterbach la historia de un estudiante poco dotado que, a fin de triunfar en sus estudios, acepta, por consejo del diablo, los recursos de la magia. Conservando en su mano un talismán que le ha dado Satanás, brilla efectivamente en sus exámenes. Pero cae enfermo, y en el artículo de la muerte se confiesa con un sacerdote que le hace arrojar el talismán lejos de sí. Cuando muere, su alma es transportada a un horrible valle donde espíritus provistos de manos de largas y agudas uñas juegan con ella como una pelota y la hieren cruelmente. Pero Dios se apiada de él y ordena a los demonios que dejen de torturar su alma. Ésta entonces se reintegra al cuerpo del estudiante, que empieza de nuevo a vivir. Espantado por lo que ha visto y experimentado, se convierte y se hace cisterciense. Llegaría a ser abad de Morimond. Entonces se entabla un diálogo entre el novicio y el monje, o sea Cesáreo. El novicio pregunta si el lugar de los tormentos del estudiante era el Infierno o el Purgatorio. Cesáreo responde que si el valle de las penalidades pertenecía al Infierno, ello querría decir que su confesión no había estado acompañada de contrición, y desde luego es cierto que consintió en conservar la piedra mágica, pero se negó a rendir homenaje al demonio. No obstante, lo que hace que Cesáreo se abstenga de hablar explícitamente del Purgatorio a propósito del tal abad de Morimond es que no se han visto ángeles en su visión sino demonios. Ahora bien, el propio maestro de Cesáreo en Colonia, Rodolfo, le había enseñado que los demonios no tocaban jamás un alma elegida, sino que

30 Se trata de los *exempla* siguientes: I, 32 (conversión de un abad de Morimond que resucitó); II, 2 (monje apóstata convertido en salteador de caminos, que en el momento de morir se arrepiente y escoge dos mil años del Purgatorio); III, 24 (un confesor que había cometido pecado de sodomía con un adolescente y que se arrepiente con dureza pero sin atreverse a confesarse se aparece después de muerto al adolescente, le cuenta sus penas en el Purgatorio y le exhorta a confesarse); III, 25 (un novicio cisterciense muerto antes de haber podido hacer su confesión general escapa al Purgatorio confesándose con un abad al que se aparece en sueños); IV, 30 (tentaciones y visiones del joven monje de Heisterbach, Cristián, a quien advierte santa Ágata que sesenta días de penosa enfermedad acá abajo se le contarán como sesenta años en el Purgatorio); VII, 16 (Cristián, monje de Hemmenrode, devoto de la Virgen María, ve en visión a su alma atravesando un inmenso fuego, pero al final va al Paraíso); VII, 58 (un bandido acepta no cometer ninguna fechoría en sábado en honor de la Virgen y se deja prender y decapitar: también escapa al Purgatorio); XI, 11 (el converso Mengoz, resucitado por el abad Gilberto cuenta que ha visto en el más allá algunos muertos que debían ser liberados del Purgatorio al cabo de treinta días).

eran los ángeles buenos quienes las conducían a los lugares del Purgatorio, «si eran dignas de él» —expresión que indica que el Purgatorio es promesa del Paraíso, esperanza, otorgamiento de la justicia misericordiosa de Dios[31].

En el capítulo de la contrición, el segundo, Cesáreo cuenta la historia de un joven monje que abandonó su convento, se hizo salteador de caminos y fue mortalmente herido durante el asedio de un castillo. Antes de morir se confesó. Sus pecados le parecieron tan enormes a su confesor que éste no encontró penitencia que ponerle. El moribundo sugirió entonces dos mil años de Purgatorio al cabo de los cuales esperaba obtener la misericordia divina, y antes de expirar rogó al sacerdote llevar a cierto obispo una carta en la que solicitaba sus oraciones. Murió y fue llevado al Purgatorio. El obispo que no había dejado de querer al ex-monje, a pesar de su apostasía, oró e hizo orar por él durante un año a todo el clero de su diócesis. Al cabo del año el muerto se le apareció «lívido, descarnado, enflaquecido, vestido de negro». Le dio no obstante las gracias al obispo porque aquel año de sufragios le había quitado de encima mil años de Purgatorio y declaró que con un año más de ayuda se vería libre del todo. El obispo y su clero reiteraron sus esfuerzos. Al cabo del segundo año el muerto reapareció ante el obispo «con cogulla blanca y aspecto sereno», o sea con hábito cisterciense. Le anunció su partida para el Paraíso y reiteró las gracias al obispo porque los dos años se le habían contado como dos mil. El novicio se muestra entonces maravillado ante el poder de la contrición del muerto y la eficacia de las oraciones que le han liberado. Y Cesáreo subraya que la contrición es más eficaz que los sufragios, que pueden desde luego disminuir la pena pero son incapaces de aumentar la gloria[32].

La historia de otro joven monje de Heisterbach que encontramos en el último libro del *Dialogus miraculorum,* llamado Cristián, está también llena de enseñanzas sobre la contabilidad del Purgatorio según Cesáreo. Se trata esta vez de un monje muy piadoso, envuelto de por vida en un perfume aromático semejante al olor de santidad, pero débil de espíritu, favorecido con visiones de la Virgen, los ángeles y el propio Jesús, y afligido por pruebas de tentaciones como cuando pierde el don de lágrimas que le restituye el beso a un crucifijo. Su última prueba es una cruel enfermedad. Se le aparece santa Ágata y le exhorta a soportar piadosamente su enfermedad porque sesenta días de tales sufrimientos se le contarán como si fueran sesenta años. Sesenta días después de esta aparición, el día de la fiesta de santa Ágata, muere. En opinión de Cesáreo las palabras de la santa admiten dos interpretaciones: o bien que estos sesenta días de enfermedad le purgaron de sus pecados como hubieran hecho sesenta años de Purgatorio; o mejor

---

[31] I, 32, ed. Strange, I, pp. 36-39.
[32] II, 2, ed. Strange, I, pp. 58-61.

aún la manera como soportó los sufrimientos de aquellos sesenta días le habrían procurado unos merecimientos equivalentes a sesenta años[33]. Cesáreo interpreta por tanto la acción de los méritos en este mundo de una manera activa, valorizadora y no simplemente negativa. Igual que en el caso precedente, Cesáreo otorga su consideración privilegiada a la voluntad activa del hombre en relación con las virtudes pasivas.

La historia del monje Cristián de Hemmenrode quiere en cambio poner en evidencia el poder de la Virgen María. Este Cristian, muy ingenuo también antes incluso de ser monje, cuando es estudiante y luego sacerdote, resiste diversas tentaciones y se ve favorecido por méritos de María Magdalenas y sobre todo por la Virgen María. Una vez monje en Hemmenrode, un día en que meditaba sobre las penas del Purgatorio, tuvo una visión: la Virgen, rodeada de un séquito de vírgenes y acompañada por el difunto emperador Federico Barbarroja presidía su entierro. Se lleva luego consigo a los cielos el alma del difunto que reclaman en vano tropeles de demonios que soplan sobre ella masa de fuego. Pero unos ángeles conducen el alma a un enorme fuego y le hacen saber que después de la muerte habrá de retornar al lugar y tendrá que pasar a través del fuego. Vuelto a la vida, Cristián continuó llevando en el monasterio una vida santa llena de visiones y de humildad. Humildad que se explicaba no sólo por el hecho de que había perdido la virginidad durante su juventud, sino porque había tenido dos hijos naturales, ambos por lo demás ingresados en la orden cisterciense. Necesitaba por tanto de modo muy especial la ayuda de la Virgen María. Ésta no le faltó, hasta el punto de que la Virgen y el niñó Jesús se le aparecieron en el momento de su muerte, vestidos con la cogulla cisterciense, y, una vez muerto, lo recibieron en el Paraíso. La visión del fuego del Purgatorio no llegó, por tanto, a verificarse[34].

En el caso de los dos Cristianes, Cesáreo quiere poner de relieve que lo peor no es nunca seguro, y que el primer Cristián supo escapar al Infierno para ir al Purgatorio, como al segundo se le dispensó del Purgatorio y se le concedió el Paríso.

Los *exempla* de la duodécima y última «distinción» concerniente al Purgatorio forman, en una primera aproximación, tres grupos, de acuerdo con criterios que mezclan consideraciones nuevas e ideas tradicionales. Lo que sobre todo preocupa al espíritu de la época es poner en relación al nuevo más allá con las distintas categorías de pecados. En cambio corresponde a la tradición la solicitud por detallar los diferentes tipos de sufragios. Y es, en fin, una característica del siglo XIII la voluntad, manifestada incluso en un espíritu tan lleno de mansedumbre como el de Cesáreo, de insistir sobre la aspereza de las penas del Purgatorio.

[33] IV, 30, ed. Strange, I, pp. 198-202.
[34] VII, 16, ed. Strange, II, pp. 17-23.

El primer grupo (ocho *exempla,* del número 24 al 31) hace referencia a la avaricia (codicia), la lujuria, la magia, la desobediencia, la obstinación perversa, la frivolidad y la pereza.

EL USURERO DE LIEJA: PURGATORIO Y CAPITALISMO

El *exemplum* que abre la serie me parece de particular importancia. Es la historia del usurero de Lieja.

EL MONJE: En Lieja murió un usurero, no hace mucho tiempo. El obispo le hizo expulsar del cementerio. Y su mujer se dirigió entonces a la sede apostólica a fin de implorar que fuese enterrado en Tierra sagrada. El papa se negó también. Ella suplicó entonces así en favor de su esposo: «Me han dicho, Señor, que hombre y mujer no hacen más que una sola cosa y que, según el Apóstol, el hombre infiel puede ser salvado por la mujer fiel. Lo que mi marido olvidó llevar a cabo, yo precisamente, que soy una parte de su cuerpo, lo haré de buena gana en su lugar. Estoy dispuesta a dejarme recluir por él, redimiendo ante Dios sus pecados.» Cediendo a las súplicas de los cardenales, el papa mandó que se devolviera el muerto al cementerio. Su mujer eligió domicilio cerca de su tumba, se encerró como reclusa, y se esforzó día y noche por lograr la benevolencia divina por la salud del alma de su esposo mediante limosnas, ayunos, plegarias y vigilias. Al cabo de siete años, se le apareció su marido, vestido de negro, y le dio las gracias: «Dios te lo premie, porque gracias a tus tribulaciones he sido retirado de las profundidades del Infierno y de las penas más terribles. Si sigues prestándome tales servicios durante siete años más, me veré libre por completo.» Así lo hizo ella. Y él se le apareció de nuevo al cabo de otros siete años, pero esta vez vestido de blanco y con aspecto dichoso. «Gracias a Dios y a tí, porque hoy mismo he sido liberado.»

EL NOVICIO: ¿Y cómo puede decirse liberado del Infierno, lugar donde no cabe rendición alguna?

EL MONJE: Las profundidades del Infierno significan la aspereza del Purgatorio. Igual que cuando la Iglesia ruega por los difuntos diciendo: «Señor Jesucristo, Rey de la Gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de la mano del Infierno y de las profundidades del abismo, etc.», no está rogando por los condenados, sino por aquellos que pueden salvarse. La mano del Infierno, las profundidades del abismo, todo esto significa aquí la aspereza del Purgatorio. Por lo que a nuestro usurero se refiere, no hubiera podido verse liberado de sus penas de no haber expresado una contrición final[35].

No es necesario subrayar los puntos clave de este texto. Se pone el acento sobre el vigor del vínculo conyugal en un tiempo en que la Iglesia está tratando de imponer un modelo matrimonial de monogamia basada en la igualdad de los cónyugues frente a un modelo aristocrático masculino orientado exclusivamente a la salvaguardia del patrimonio y poco respetuoso con el carácter exclusivo e indisoluble del vínculo conyugal[36]. En el sistema de los sufragios por las almas del Purgatorio, en general eran las estructuras de parentesco aristocráticas

[35] XII, 24, ed. Strange, II, pp. 335-336.

[36] Ver G. DUBY, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal,* Madrid, 1984².

las que jugaban en primer lugar, mientras que el papel de la esposa era secundario. Aquí, por el contrario, en un ambiente urbano y burgués, el vínculo conyugal pasa a primer plano, lo mismo en el más allá que en este mundo. El sistema de proporcionalidad temporal ente el tiempo de los sufragios terrenos y el de las penas del Purgatorio, así como la escenificación de las apariciones regidas por la división de esta relación de tiempos, están presentes en esos dos períodos de siete años terrenos puestos de manifiesto por las vestiduras del muerto, sucesivamente negras y blancas. Llama también la atención la evocación de la panoplia de los sufragios: limosnas, ayunos, plegarias, vigilias, entre los que faltan las misas, pero que completa y resume una forma extrema de comunión de los santos: la penitencia de sustitución del vivo en la forma del eremitismo penitencial en ambiente urbano: la vida de recluida. Y finalmente, la precisión, en el terreno del vocabulario, de las relaciones entre Infierno y Purgatorio, así como el deslizamiento del léxico escriturístico infernal hacia el del nuevo Purgatorio que aspira a diferenciarse del Infierno pero que conserva —al mismo timpo— su aspereza.

Pero esto no es lo más llamativo. Lo verdaderamente sorprendente de este texto —y lo fue probablemente también para los oyentes y lectores de este *exemplum*— es que el héroe, el beneficiario de esta historia, es un usurero. En unas cirunstancias en que la Iglesia está redoblando sus esfuerzos contra la usura severamente condenada en los concilios de Letrán segundo (1139), tercero (1179)[37] y cuarto (1215), así como de nuevo en el segundo concilio de Lyon (1274) y en el de Viena (1311), cuando en la cristiandad se está desarrollando una campaña en contra de la usura, particularmente intensa a comienzos del siglo XIII en Italia del Norte y en Touluse, y la avaricia lleva trazas de arrancarle al orgullo al primer puesto entre los pecados capitales[38], mientras los fieles tienen siempre ante los ojos uno de los temas favoritos de la imaginería románica, el usurero, carne segura de Infierno, empujado a la gehenna por la bolsa repleta que le cuelga del cuello, hételo aquí salvado por una hipotética contrición final y la abnegación de su mujer, a pesar de la resistencia de la Iglesia representada por la propia cima de su jerarquía.

Ya he dejado dicho en otro sitio[39] cómo, en la misma línea de este *exemplum*, el usurero va a ser durante el siglo XIII, con ciertas condiciones, arrancado al Infierno y salvado por y a través del Purgatorio. Incluso he adelantado la opinión provocadora de que el Purgatorio ha consistido, en efecto, en sustraer al Infierno ciertas categorías de peca-

---

[37] En concreto, se les niega la sepultura cristiana a los usureros.

[38] L. K. LITTLE, «Pride Goes before Avance: Social Change and the Vices in Latin Christendom», en *American Historial Review*, 76, (1971), 16-49.

[39] J. LE GOFF. «The Usurer and Purgatory» en *The Dawn of Modern Banking* (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles), New Haven-Londres, 1979, pp. 25-52.

dores que, en virtud de la naturaleza y gravedad de sus pecados, o por hostilidad tradicional a su profesión, apenas si habían tenido antes posibilidades de escapar a él.

Están de un lado algunos pecados tenidos por gravísimos, en particular en los ambientes monásticos, como la apostasía o la lujuria, que pueden beneficiarse, al precio de una estancia más o menos prolongada en el Purgatorio, de la salvación final en casos que eran anteriormente desesperados. Tienen en efecto la posibilidad, en el Císter sobre todo, de verse favorecidos por la intensidad del culto mariano en pleno apogeo —¿y qué intercesor más eficaz que la Virgen en los casos aparentemente desesperados?— así como por la solidez de la vinculación comunitaria de la orden. Pero de otro lado están las categorías socio-profresionales despreciadas y condenadas, los que han derramado sangre, los que manejan dinero, los manchados de impureza, que pueden tener alguna esperanza con tal de haberse sabido ganar de modo suficiente (¿también con las riquezas de iniquidad?) a sus prójimos. Como en otros casos la Virgen, aquí es la esposa la que puede conseguir el prodigio, y la legislación y la jurisprudencia antiusurarias del siglo XIII se interesan atentamente por las viudas de usureros.

EL PURGATORIO ES LA ESPERANZA

Un segundo *exemplum* fundado en la codicia hace que un prior recientemente fallecido se le aparezca a una monja, con el semblante lívido y bañado en sudor, y la cogulla raída, y le revele que va a ser liberado por fin del Purgatorio con ocasión de una solemnidad de la Virgen María, gracias a los sufragios de uno de sus monjes. Estupor de la monja: ¡todo el mundo le consideraba tan «santo»! Causa de su paso por el Purgatorio: impulsado por la avaricia, había aumentado más de lo conveniente las posesiones del monasterio. Estamos aquí ante un triple sistema de relaciones inter-cistercienses: entre un prior, un monje y una monja. Las mujeres tienen un papel importante en el funcionamiento del Purgatorio, particularmente en el Císter y muy en especial en Cesáreo de Heisterbach[40]

El pecado de la monja de Sion en Frisia es mucho más grave. Se ha dejado seducir por un clérigo y ha muerto al dar a luz. Antes de morir se había puesto en manos de su familia carnal: su padre, su madre, dos hermanas casadas y una prima hermana. Pero éstos, desesperando de poder hacer algo por su salvación, hasta tal punto les parecía evidente su caso, no se preocupan de sufragios. Por ello acude con sus súplicas a un abad cisterciense, muy sorprendido de sus apariciones porque no la conocía de nada. Avergonzada, suplica tímidamente «al menos el rezo de un salterio y algunas misas» sin atreverse a revelarle su pecado

[40] *Dialogus miraculorum*, XII, 25, ed. Strange, II, pp. 336-337.

ni su identidad completa. Finalmente, el abad encuentra a una tía de la difunta, monja cisterciense también, que se lo explica todo. Se avisa a los padres, que cobran así esperanzas, así como a su familia carnal y a todos los monjes y monjas de la provincia. La historia no nos cuenta el desenlace de semejante movilización, pero no cabe duda de la pronta salvación de la pecadora. La Virgen no ha intervenido directamente en este salvamento, pero el nombre propio de nuestra heroína –la única indicación que se atreve a confiar al abad es María–. Este breve relato contado con infinita delicadeza y auténtica verdad psicológica pone de relieve la función esencial del Purgatorio, en estos inicios del siglo XIII. Los padres de la desgraciada han desesperado y luego recuperado la esperanza *(de animae eius salute desperantes... spe concepta)*. El Purgatorio representa la esperanza[41].

Otro *exemplum* presenta a un marido que ruega por su esposa difunta que se había aparecido a su cuñada, una reclusa, para informarla de las durísimas penas que sufría en el Purgatorio. Aquella mujer de apariencia buena y honesta se había entregado a prácticas de magia a fin de retener el amor de su esposo. El novicio, que deja a un lado el aspecto supersticioso de tal comportamiento, se sorprende por la severidad de Dios para con pecados que él considera simplemente pecadillos. Atención, parece decirnos el texto, nuestro punto de vista no es forzosamente el de Dios[42]. Cesáreo exagera. Dios es muy estricto, muy puntilloso incluso. Cuando algunos monjes no obedecen a todas las prescripciones de sus superiores, y les oponen una resistencia obstinada, aunque sólo se trate de cosas pequeñas, Dios a su vez no deja pasar nada[43].

Después de la negligencia he aquí su contrario, la obstinación, castigada también con el Purgatorio. Una obstinación que no deja de ser, por su parte, una forma de desobediencia. Un maestro de escuela que se había hecho monje en el monasterio de Pruilly había dado muestras de un rigor que su abad había tratado en vano de moderar. Murió el maestro y, una noche, el abad que, con ocasión de la hora de laudes, se encontraba en el coro de la iglesia, vio aparecer ante sí tres personajes que parecían cirios encendidos. Los reconoció: en medio estaba el maestro de escuela rodeado de dos conversos recientemente fallecidos. El abad le dijo al monje difunto: «¿Cómo estás? –Bien», respondió el otro. El abad, que se acordaba de su obstinación, se sorprendió: «¿No sufres nada a causa de tu desobediencia?» La aparición confesó: «Sí, muchos y enormes tormentos. Pero como mi intención era buena, el Señor no me ha condenado.» Al abad le extrañó que uno de los conversos que había sido apóstata brillara más que el otro a quien nunca había habido nada que reprocharle; pero el monje le explicó que

41 *Ibid.*, XII, 26, pp. 337-338.
42 *Ibid.*, XII, 27, pp. 338-339.
43 *Ibid.*, XII, 28, p. 339.

el primero, después de su pecado, se había arrepentido y superado en fervor al segundo que no pasaba de ser un tibio. Y aquí interviene un detalle interesante: a fin de dejar un testimonio irrefutable de su aparición, una prueba de la existencia del Purgatorio de donde puede regresarse en un momento dado, el monje difunto asesta a la tarima sobre la que cantan los que salmodian tal patada que la raja. Nace así una «reliquia» del Purgatorio. Son «reliquias» como ésta, las más antiguas de las cuales datan del siglo XIII, mientras que las más recientes pertenecen ya a mediados de nuestro siglo XX, las que se muestran reunidas en el pequeño Museo del Purgatorio de Roma. ¿Qué enseñanzas se extraen de este *exemplum*? Cesáreo y el novicio se muestran de acuerdo con la verificación del sistema de valores de san Benito que reprueba lo mismo a los que se obstinan en el rigor que a los que son demasiado «ligeros»[44]. Estamos ante una exaltación de la moderación benedictina verificada por el Purgatorio. La alusión a la ligereza es una hábil transición para hablar del caso de Juan, el sacristán del monasterio de Villers, hombre religioso, pero que fue demasiado ligero en palabras y en actos *in verbis et signis*). Condenado al Purgatorio, se apareció a su abad, aterrorizándole[45].

Finalmente, en este panorama de los pecados monásticos castigados en el Purgatorio, he aquí castigada la pereza. Un abad de Hemmenrod observaba en todo la disciplina de la orden, pero era reacio para ir a trabajar con sus manos junto a sus hermanos. Antes de morir, había prometido a un monje al que distinguía con su afecto entre todos que se le aparecería treinta días después de su muerte para informarle de su estado. En la fecha prevista se deja ver efectivamente, brillante de la cintura para arriba, negro del todo en el resto. Reclama las oraciones que hacen los monjes y más tarde se aparece de nuevo para anunciar su liberación del Purgatorio[46]. El novicio pide entonces que se le informe sobre la jerarquía de los sufragios. ¿En relación con los difuntos, son más eficaces las plegarias que las limosnas? Algunos *exempla* van a dar la respuesta.

Está en primer lugar el caso del muerto que se aparece a un amigo y le indica la siguiente gradación: las preces para empezar, sufragio a decir verdad muy liviano, luego las limosnas, y sobre todo las misas. En la misa es el mismo Cristo quien suplica, y su cuerpo y su sangre son auténticas limosnas[47].

Un muchacho noble que había pasado a ser converso en Claraval cuidaba los corderos de una granja. Se le apareció un primo hermano difunto y le pidió la ayuda de tres misas a fin de verse libre de sus enormes tormentos. Una vez que se dijeron las mismas se apareció de

---

44 *Ibid.*, XII, 29, pp. 339-340.
45 *Ibid.*, XII, 30, pp. 340-341.
46 *Ibid.*, XII, 31, pp. 341-342.
47 *Ibid.*, XII, 32, p. 342.

nuevo para dar las gracias e hizo saber que no había por qué sorprenderse de las virtudes de la eucaristía siendo así que una breve absolución podía resultar suficiente para librar a ciertas almas[48].

Entonces cuando aparece el Monje Cristián de Heisterbach, del que ya se ha hablado anteriormente (IV, 30). Muerto en ausencia de su abad, basta que éste, al regresar al cabo de siete días, diga «Descanse en paz», para que Cristián se vea liberado del Purgatorio[49].

Pero sigue siendo necesario que la intercesión —por modesta que sea— la efectúe un intermediario eficaz. Una monja benedictina del monasterio de Rindorp, cerca de Bonn, era una ferviente devota de San Juan Evangelista. Después de su muerte se apareció a otra religiosa, que era a su vez hermana carnal suya y rezaba por ella, para decirle que salía del Purgatorio. Pero le manifestó que su intercesor no había sido san Juan, sino san Benito, que se había contentado con hincarse de rodillas ante Dios por ella. De esta manera se recordaba a los monjes y monjas la ventaja de honrar a los santos fundadores de su orden[50].

Los últimos *exempla* de Césareo sobre el Purgatorio tienen como finalidad la insistencia en la dureza de las penas del mismo. El novicio preguntó a Cesáreo si era cierto que la pena más pequeña en el Purgatorio era superior a cualquier pena imaginable en este mundo. Cesáreo le respondió con la opinión de un teólogo consultado al respecto: «Eso no es verdad, había respondido éste, a no ser que se trate del mismo género de pena: por ejemplo, el fuego del Purgatorio es más intenso que cualquier fuego terreno, el frío más áspero que cualquier frío de acá abajo, etc.» Pero puede haber en el Purgatorio penas inferiores a determinadas penas terrenas. Sin dejar de reconocer la dureza de las penas del Purgatorio, Cesáreo, espíritu moderado, deseoso de poner de relieve toda la flexibilidad del sistema del más allá, insite en la abertura de compás de sus penas, que ofrece el más amplio abanico de castigos.

Por ejemplo, una monjita de nueve años, del monasterio de Mont-Saint-Sauveur cerca de Aquisgrán, la hermana Gertrudis, se aparece a una compañera de convento de su misma edad, la hermana Margarita, con la que tenía la costumbre de charlar durante el oficio. Condenada a cumplir su Purgatorio en el mismo escenario de su pecado, tuvo que volver cuatro veces a participar, invisible salvo para su amiga, en el oficio conventual. El novicio hace notar que semejante pena fue muy poca cosa en comparación con ciertas penalidades terrenas[51]. Finalmente, Cesáreo propone un *exemplum* que nos habla de lo que podría llamarse el grado cero del Purgatorio. Un muchachito muy puro, Gui-

48 *Ibid.*, XII, 33, pp. 342-343.
49 *Ibid.*, XII, 34, p. 343.
50 *Ibid.*, XII, 35, pp. 343-344.
51 *Ibid.*, XII, 36, pp. 344-345.

llermo, ingresado en la orden, vino a morir al cabo de un año de probación. Se le apareció a un monje y le dijo que estaba penando en el Purgatorio. Este se sintió aterrorizado: «Si te castigan a ti, que eres inocente, ¿qué será de mí, pobre pecador?» «Tranquilízate, le respondió el joven difunto, todo mi sufrimiento consiste en hallarme todavía privado de la visión de Dios.» Bastaron unas cuantas oraciones a lo largo de siete días para que el muchacho volviera a aparecerse, protegido por el manto de la Virgen, a punto de ir al Paraíso.

Cesáreo presenta en este caso un Purgatorio muy cercano al limbo de los niños y subraya que la situación del pequeño Guillermo no es excepcional: un teólogo le ha afirmado que un cierto número de justos, que no tienen otra cosa que expiar fuera de ligeros pecado veniales, no sufren otro castigo en el Purgatorio que verse privados durante un cierto tiempo de la visión de Dios[52].

Toca aquí Cesáreo un punto límite en la doctrina del Purgatorio. No se contenta con abrir al máximo el abanico de las penas, sino que establece una explícita relación entre la reflexión teológica sobre el Purgatorio y otra preocupación que sin llegar a hacerse explícita debió de vincularse con ella frecuentemente: la reflexión sobre la visión beatífica. Si se quiere reconocer todas sus dimensiones a la reflexión teológica de la Edad Media a propósito del tiempo intermedio, del tiempo que separa el momento de la muerte del de la resurrección y el Juicio final, es preciso comprender que si el Purgatorio se halla amenazado por debajo por el Infierno al que han conseguido escapar las almas purgadas, éstas se ven atraídas hacia lo alto por una llamada del Paraíso que podría hacer, en el caso límite, que el Purgatorio se redujera a la sola privación, si bien esencial, de la visión beatífica. Donde la doctrina de la visión beatífica de los justos inmediatamente después del juicio particular adquiere su forma definitiva, es precisamente en los grandes teólogos del siglo XIII[53]. El Purgatorio, en estos casos límite superiores, puede ser en definitiva un testimonio de la realidad de una visión beatífica anterior al Juicio final.

La visión panorámica del Purgatorio de Cesáreo concluye con una llamada de atención sobre posibles ubicaciones del más allá en este mundo, tal como algunas visiones ponen de manifiesto. Gregorio Magno había dado sobre el particular algunos ejemplos. Pero el más fehaciente es el del Purgatorio de san Patricio. «Quien dude del Purgatorio, afirma Cesáreo, que vaya a Irlanda y penetre en el Purgatorio de san Patricio; luego no volverá a dudar de la realidad de sus penas»[54].

---

52 *Ibid.*, XII, 37, pp. 346-347.

53 Ver H. DONDAINE, «L'Objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle», en *Revue de théologie antique et médiévale*, 19, 1952, pp. 60-130. Sobre la crisis provocada en el siglo XIV por la negación de la visión beatífica por el papa Juan XXII, ver M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma, 1973.

54 *Dialogus miraculorum*, XII, 38 y XII, 39, pp. 347-348.

Al margen de todos los aspectos que he subrayado, puede comprenderse ya lo que Cesáreo de Heisterbach, testigo y actor privilegiado de la instalación del espacio del Purgatorio en las creencias cristianas de la Edad Media, constituye lo esencial de su sistema. En primer lugar se sitúa el desenlace de un proceso penitencial en el que la contrición final, como quedó claro por ejemplo en el caso del usurero de Lieja, es la condición necesaria y suficiente, pero cuyas etapas normales son la contrición, la confesión y la penitencia. Viene luego la definición de un lugar y de una pena que no se hallan aún completamente estabilizadas pero que van individualizándose cada vez más en relación con la tierra, con el limbo, con el Paraíso y sobre todo con el Infierno. Distinguir como es debido el Purgatorio del Infierno constituye para Cesáreo una preocupación esencial.

Hemos podido asistir también a un ejercicio contable a veces un poco simplista, pero que se sitúa en la encrucijada de los hábitos monásticos de contabilidad simbólica y los recientes hábitos de contabilidad práctica extendidos desde el comercio hasta la penitencia.

Por encima de todo, Cesáreo insiste en la solidaridad entre los vivos y los muertos, solidaridad cuyo modelo es para él la familia cisterciense en la que vienen a confluir el parentesco carnal del ambiente noble y el parentesco artificial de la comunidad religiosa, pero en la que no dejan de penetrar también otras solidaridades nuevas, la conyugal o la profesional, cuyo ejemplo más notable es el caso del usurero de Lieja.

II. El dominico Esteban de Bourbon y la infernalización del Purgatorio

Desde el *Diálogo de los Milagros* del cisterciense Cesáreo de Heisterbach (hacia 1220) hasta el *Tratado de predicación (Tractatus de diversis materiis praedicabilibus)* compuesto entre 1250 y 1261, fecha en que la muerte dejó la obra inacabada, por el dominico Esteban de Bourbon, la atmósfera del Purgatorio ha cambiado. Ya no es la de la esperanza, sino la del temor.

El autor, nacido en Belleville-sur-Saône hacia 1195, hizo sus estudios en Saint-Vicent de Mâcon y luego en la Universidad de París antes de profesar en la orden de los Predicadores. Salía con frecuencia del convento dominico de Lyon para recorrer como predicador e inquisidor las regiones de Auvernia, Forez, Borgoña y los Alpes. Al final de su vida, emprendió la redacción de un vasto tratado para uso de predicadores en el que insertó, a su vez, numerosos *exempla*. Pero en vez de basarse esencialmente en su propia experiencia como había hecho Cesáreo, cuyos *exempla* en su gran mayoría eran anécdotas recientes recogidas de oídas por él mismo, Esteban se inspiró tanto en las fuentes literarias como en la tradición contemporánea. Sólo que dejó

por otra parte mucha menos autonomía a sus relatos, pues los subordinó de forma mucho más estrecha a un plan modelado sobre los siete dones del Espíritu Santo[55]. Esteban de Bourbon se deja conducir por un espíritu escolástico que le hace multiplicar divisiones y subdivisiones, a veces muy artificialmente. El Purgatorio constituye el título del capítulo cinco del primero de los dones del Espíritu Santo, el don de temor *(De dono timoris)*[56].

El primer libro del *don de temor* comprende diez títulos: 1) las siete especies de temor; 2) efectos del temor del señor; 3) que hay que temer a Dios; 4) el infierno; 5) que hay que temer el Purgatorio futuro; 6) sobre el temor del Juicio final; 7) acerca del temor de la muerte; 8) sobre el temor del pecado; 9) que hay que temer el peligro presente; 10) sobre los enemigos del género humano (los demonios).

Ya de entrada, con Esteban de Bourbon estamos en un cristianismo del temor, en el que el Purgatorio queda embutido en un contexto de temor escatológico que orilla muy de cerca el Infierno.

Es en el quinto título donde se plantea la cuestión del Purgatorio. Y este título aparece a su vez dividido en siete capítulos, de manera por cierto muy artificial, porque el dominico lionés organiza sus exposiciones de acuerdo con números simbólicos (siete, diez, doce, etc.). Estos siete capítulos se consagran al Purgatorio presente, al Purgatorio futuro, a la naturaleza de los pecadores y los pecados que concierne al Purgatorio, a las siete razones que deben tenerse para temer el Purgatorio repartidas en tres capítulos, y finalmente a los doce tipos de sufragios que pueden aliviar la suerte de las almas en el Purgatorio.

Retrocediendo hacia una concepción, tradicional por lo general, ya abandonada en su época, estima Esteban de Bourbon que la vida terrena puede considerarse como un primer purgatorio en que uno se

---

55 Sobre el tema de los siete dones del Espíritu Santo en los siglos XII y XIII (los septenarios están en boga: sacramentos, pecados capitales, artes liberales, etc.) ver O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, *Problèmes de morale*, Lovaina, 1949, cap. 16, «Les dons du Saint-Esprit du XIIe siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin», pp. 327-456.

56 Una edición del tratado de Esteban de Bourbon se halla en preparación en colaboración entre la École nationale des Chartes (París), el grupo de Antropología histórica del Occidente medieval de la École des Hautes Études en ciencias sociales (París) y el Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Roma). La transcripción del *De dono timoris* ha estado al cuidado de Georgette Lagarde, a la que doy las más vivas gracias, sobre el manuscrito latino 15970 de la Biblioteca Nacional de París en el que el Purgatorio ocupa los folios 156-164. Una antología de *exempla* sacados de la colección de Esteban de Bourbon fue publicada en el siglo pasado por A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle*, París, 1877. El autor extrajo 14 *exempla* referentes al Purgatorio que se encuentran en las pp. 30-49. Mme. Lagarde por su parte ha transcrito la totalidad de los 39 *exempla* sobre el Purgatorio. Humberto de Romans, maestro general de los dominicos, compuso en el convento de los dominicos de Lyon a donde se había retirado, entre 1263 y su muerte en 1277, una colección de *exempla*, el *Liber de dono timoris* o *Tractatus de habundantia exemplorum* que aguarda aún su edición crítica y su estudio. Se aproxima mucho al tratado de Esteban de Bourbon.

puede purgar de doce maneras cuya enumeración le voy a ahorrar al lector. Aquí no hay ninguna argumentación; sólo autoridades escriturísticas desde el principio hasta el fin. El segundo capítulo trata de probar la existencia de un purgatorio de las almas despojadas de sus cuerpos en el futuro. Las pruebas son algunas autoridades (Mt, 12; Gregorio Magno, *Diálogos*, IV; Pablo, 1 Cor, 3), y un conjunto de textos véterotestamentarios que hablan de fuego y de prueba en el futuro. Puesto que después de la muerte tiene que haber remisión de los pecados, tendrá que haber también un lugar apropiado para dicha postrera purgación, y éste no puede ser ni el Infierno ni el Paraíso. Esteban condena a los herejes —y sobre todo a los valdenses— «que dicen que no hay tal pena purgatoria en el futuro» y rechazan los sufragios por los muertos. En virtud de uno de esos deslizamientos en los que suele incurrir, Esteban evoca entonces las ocho clases de pena de las que se habla en el libro de las *Leyes*, sin decirnos cómo pueden tener que ver con el Purgatorio, y declara que los que niegan el Purgatorio pecan contra Dios y contra todos los sacramentos.

¿Quiénes son los castigados en el Purgatorio? Al comienzo del tercer capítulo define Esteban tres categorías de pecadores destinados al Purgatorio: los que se «convirtieron» demasiado tarde, los que al morir no tenían sino pecados veniales y aquellos que no han llegado a hacer en este mundo más que una penitencia insuficiente. Hay un breve desarrollo del tema que se reduce prácticamente a un rápido comentario de la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 10-15.

Los capítulos cuatro, cinco y seis se dedican a las razones que tiene el hombre para temer las penas del Purgatorio. Son siete: la dureza (*acerbitas*), la diversidad (*diversitas*), la prolongación (*diuturnitas*), la esterilidad (*sterilitas*), la nocividad (*dampnositas*), la calidad de los tormentos (*tormentorum qualitas*) y el exiguo número de los auxiliares (*subvenientium paucitas*).

Estos caracteres íntegramente negativos de las penas del Purgatorio se ilustran en lo esencial mediante *exempla*. Así por ejemplo, el *Purgatorio de san Patricio* con la descripción de sus torturas procedentes del *Apocalipsis* de Pablo es evocado ampliamente para mostrar al mismo tiempo la dureza y la diversidad de las penas. La dureza se refiere al sentimiento que tienen las almas en el Purgatorio de que el tiempo discurre con extrema lentitud a causa de los sufrimientos que ellas padecen. La equivalencia es esencialmente una equivalencia de redención entre este mundo y el otro. Esteban se atreve a decir con una cierta reserva (*forte*, tal vez, nos dice) que es posible que en un día se redima un año de Purgatorio. La esterilidad proviene de la imposibilidad de adquirir méritos después de la muerte, y la nocividad de la privación de la visión de Dios. Al contrario de los que, como Cesáreo de Heisterbach, se diría que consideran que la privación de Dios es la pena más pequeña de las que se pueden sufrir en el Purgatorio, Esteban llama la atención sobre el hecho de que, verse privado, aunque no

sea más que por un día, de la presencia de Dios es algo más que un módico daño. Y escribe esta frase feliz: los santos preferirían, si fuera preciso, estar en el Infierno y ver a Dios que hallarse en el Paraíso sin verlo. En medio de unas páginas tan oscurantistas como éstas, una escapada así hacia la visión beatífica introduce como un rayo de sol.

Por lo que respecta a la calidad de los tormentos Esteban nos remite a lo que había dicho de las penas del Infierno, y esta actitud suya es significativa. Esteban es muy pesimista en cuanto al número de los que se ocupan de auxiliar a los difuntos. Según él «los vivos olvidan en seguida a los muertos» y éstos exclaman a gritos en el Infierno como Job: «Tened piedad de mí, apiadaos de mí, al menos vosotros, mis amigos, porque me ha tocado la mano del Señor.» Y también: «Los amigos de conveniencia, los amigos del mundo son como el perro que mientras el peregrino está sentado a la mesa y tiene un hueso en la mano, mueve la cola como señal de afecto, pero que, en cuanto tiene las manos vacías ya no le reconoce.» Y vuelve a aparecer la aproximación al Infierno, «porque el Infierno es olvidadizo».

Esteban de Bourbon se extiende finalmente con amplitud sobre los doce tipos de sufragios que pueden ayudar a las almas del Purgatorio. También aquí están los *exempla* como testigos. La exposición del dominico no deja de ser bastante confusa, pero de cualquier modo se puede constituir la lista de los doce sufragios: la misa, la ofrenda piadosa, la plegaria, la limosna, la penitencia, la peregrinación, la cruzada, la ejecución de legados piadosos, la restitución de los bienes injustamente adquiridos, la intercesión de los santos, la fe y los sufragios generales de la Iglesia basados en la comunión de los santos. Tres preocupaciones parecen animar a Esteban: insistir sobre el papel de los allegados (quienes más pueden hacer por las almas del Purgatorio son los padres del muerto, los «suyos» *–sui–* y sus amigos *–amici*), subrayar el valor de los sufragios realizados por buenos, por justos, y recordar, en fin, el papel de la Iglesia en la dispensación y el control de todos estos sufragios.

No cabe evocar aquí los treinta y nueve «*exempla* del Purgatorio» de Esteban de Bourbon, tanto más cuanto que muchos de ellos proceden de fuentes antiguas que ya conocemos o hemos citado, Gregorio Magno, Beda, Pedro el Venerable, Santiago de Vitry, etc.

Voy a citar tan sólo tres de ellos que Esteban afirma haber recogido personalmente de boca de otro, y que introduce con la expresión *audivi* «he oído decir».

El primer caso tiene sin embargo posibilidades de proceder de origen literario, puesto que se encuentra en los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury (hacia 1210), a no ser que fuese el propio informador de Esteban quien lo hubiera leído en Gervasio. En cualquier caso resulta interesante comparar la versión de Gervasio con la de Esteban. He aquí la versión de Gervasio de Tilbury:

Hay en Sicilia un monte, el Etna, que expele llamas sulfurosas, cerca de la ciudad de Catania. Las gentes del pueblo llaman a dicho monte Mondjibel y los habitantes de la región refieren que, en sus laderas desiertas se ha aparecido, en nuestra época, el gran Arturo. Sucedió cierto día que un palafranero del obispo de Catania, después de haber comido demasiado bien, se sintió acometido por el cansancio. El caballo que estaba almohazando, se le escapó y desapareció. El palafrenero lo buscó en vano por las escarpaduras y los precipicios del monte. Con creciente inquietud, se puso a explorar las oscuras cavernas de la montaña. Un sendero muy estrecho, aunque llano, le condujo a una vastísima pradera, encantadora y llena de todas las delicias.

Allí, en un palacio construido por encantamiento, encontró a Arturo acostado en un lecho real. El rey, habiendo sabido la causa de su venida, hizo traer el caballo y se lo devolvió al muchacho a fin de que se lo restituyese al obispo. Le contó entonces cómo, herido en otro tiempo en una batalla contra su sobrino Modred y el duque de los sajones, Childerico, yacía allí desde hacía mucho tiempo intentando curar sus heridas abiertas de nuevo una y otra vez. Y, según las gentes de allí que me lo han relatado, envió regalos al obispo, quien los hizo exponer a la admiración de una multitud de gentes confundidas por esta historia inaudita[57].

Y la de Esteban de Bourbon:

He oído contar por un cierto hermano de Apulia, llamado Juan, que decía ser de la región donde el suceso se había producido, que un cierto día hubo un hombre que buscaba un caballo de su dueño en el monte Etna, cerca de la ciudad de Catania, donde según se dice se encuentra el Purgatorio. Llegó a una ciudad en la que se entraba por una pequeña puerta de hierro. Y preguntó al portero por el caballo que buscaba. Éste le respondió que tenía que ir hasta la corte de su señor que se lo devolvería o le informaría al respecto. El hombre suplicó al portero que le dijera lo que tenía que hacer. El portero le dijo que había de guardarse mucho de comer de un manjar que le sería ofrecido. En la ciudad vivía una muchedumbre tan numerosa como la población de la tierra, de todos los géneros y oficios. Después de atravesar numerosos patios llegó a uno de ellos donde vio a un príncipe rodeado de los suyos: le fueron ofrecidos abundantes manjares, pero él los rechazó. Le mostraron cuatro lechos y le dijeron que uno de ellos estaba preparado para su dueño y los otros tres para los usureros. Y el príncipe le dijo que tenía un día fijado para su dueño y los tres usureros, de lo contrario se verían conducidos por la fuerza y le dio una copa de oro cubierta con una tapa de oro también. Le dijeron que no la destapara sino que la llevara a su señor como una señal de comprobación para que bebiera en ella. Le fue devuelto su caballo y él regresó cumpliendo así su misión. Cuando destaparon la copa, una llama ardiente brotó de ella, la arrojaron al mar junto con la copa y la mar se inflamó. Los otros hombres, si bien se habían confesado, pero sólo por temor, no por verdadero arrepentimiento, en el día anunciado fueron arrebatados sobre cuatro caballos negros[58].

De Gervasio a Esteban, el Purgatorio, primero innominado, aparece designado ya con su nombre, la ciudad ha perdido su encanto, el fuego del Purgatorio se anuncia mediante el fuego de la copa, los lechos preparados no son ya lechos de reposo sino que tienen todo el aire de instrumentos de tortura, el caballo prefigura los negros caballos psico-

[57] GERVASIO DE TILBURY, ed. LEIBNIZ, *Scriptores rerum brunsvicensium*, I, 921 y LIEBRECHT, *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*, Hanover, 1856, p. 12.

[58] Texto latino en A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques...*, p. 32.

pompos, anunciadores de la muerte. Como hizo notar con acierto Arturo Graf, de un texto a otro, la historia se infernalizó[59].

Otra historia parece que le fue contada a Esteban de Bourbon por un hermano sacerdote, anciano y piadoso. Había una vez un preboste que no temía ni a Dios ni a los hombres. Dios se apiadó de él y le concedió una grave enfermedad. Se gastó en medicamentos y otros medios cuanto podía y no obtuvo ningún resultado. Al cabo de cinco años, como seguía estando igual de enfermo y no podía levantarse ni tenía ya medio alguno de subsistencia, se sintió desesperado a causa de su pobreza, de su estado miserable y de sus sufrimientos y se puso a murmurar contra Dios que le hacía seguir viviendo durante tanto tiempo en medio de tales miserias. Entonces le fue enviado un ángel que le reprochó murmurar así de Dios, le exhortó a la paciencia y le prometió que después de soportar aun durante dos años sus males estaría ya plenamente purgado e iría al Paraíso. El otro respondió que se sentía incapaz de ello, que prefería morir. El ángel le dijo que podía escoger entre dos años de sufrimiento o dos días de castigo en el Purgatorio, antes de que Dios le permitiera ir al Paraíso. Él escogió los dos días de Purgatorio, y fue arrebatado por el ángel y enviado al Purgatorio. La aspereza *(acerbitas)* de la pena le pareció tan dura que antes de que pasara media jornada creyó que llevaba allí una infinidad de días. Se puso a gritar, a gemir, a llamar mentiroso al ángel, y a decir que no era un ángel, sino un demonio. Vino el ángel, le exortó a la paciencia y le aseguró que no llevaba allí más que muy poco tiempo. Pero él suplicó al ángel que le devolviera a su estado anterior y dijo que, si se lo permitía, estaba dispuesto a sufrir pacientemente sus males terrenos no sólo durante dos años sino hasta el día del Juicio final. El ángel consintió en ello y el preboste soportó pacientemente todos sus males durante el complemento de dos años[60].

He aquí claramente —e incluso simplistamente— puestas de relieve tanto la proporcionalidad elemental entre los días del Purgatorio y los años de la tierra como la dureza de la pena del Purgatorio infinitamente superior a cualquier pena de acá abajo.

Ultimo *exemplum:* «He oído decir, cuenta Esteban de Bourbon, que un niño de una gran familia murió hacia la edad de nueve años. Para entregarse a sus juegos había aceptado un préstamo a interés de la familia de su padre y de su madre *(sic).* No pensó para nada en ello cuando se iba a morir, y si bien se había confesado no había restituido.» Se apareció poco después a uno de los suyos y le dijo que estaba siendo severamente castigado por no haber devuelto lo que debía. La persona a la que se había aparecido se informó del asunto y saldó todas sus deudas. El niño volvió a aparecérsele, anunció que estaba ya

59 Arturo GRAF, «Artù nell'Etna», en *Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo,* Turín, 1925.

60 A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques...,* pp. 30-31.

completamente libre y parecía hallarse muy dichoso. «Este niño había sido hijo del duque de Borgoña, Hugo, y la persona a la que se apareció, la propia madre del duque, su abuela, que fue quien me lo contó»[61]. Nos hallamos ante el esquema del mecanismo de la aparición de las almas del Purgatorio, al mismo tiempo que se nos llama la atención sobre la importancia de la restitución de bienes para su liberación. El Purgatorio se había convertido en un instrumento de salvación a la vez que un regulador de la vida económica de este mundo.

El tratado de Esteban de Bourbon parece haber tenido un gran éxito y sus *exempla* fueron utilizados con frecuencia. Fue así como se extendió la imagen de un Purgatorio infernalizado, trivializado y objeto de cálculos simplistas.

Voy a detenerme en una colección de *exempla* divididos en rúbricas clasificadas por orden alfabético, el *Alphabetum narrationum,* compuesto en los últimos años del siglo XIV por el dominico Arnoldo de Lieja y que dio lugar a numerosas copias más o menos fieles, en latín y otras lenguas (inglés, catalán, francés), durante los siglos XIV y XV, a fin de ofrecer una imagen final de los *exempla del Purgatorio.* Bajo la rúbrica *Purgatorio (purgatorium)* presenta catorce *exempla* agrupados en ocho temas. Cuatro se refieren a las penas del Purgatorio, su intensidad, su duración, y el temor que inspiran: «Las penas del Purgatorio son diversas» (n.º 676), lo que quiere decir que no se reducen al fuego; «la pena del Purgatorio es dura *(acerba)* y prolongada», como había enseñado Agustín; «la pena del Purgatorio, aunque dure poco, parece prolongarse muchísimo», donde aparece el tiempo invertido del más allá folklórico; «el purgatorio», finalmente, «es mucho más temido por los buenos que por los malos», lo que le sitúa más cerca del Paraíso que del Infierno, pero da testimonio también de su dureza. Dos tienen que ver con la localización del Purgatorio y la admiten en la tierra: «Algunos sufren su purgación entre los vivos» y «hay algunos que cumplen su purgatorio entre los mismos entre los que pecaron». Finalmente, dos trata de los sufragios: «La pena del Purgatorio se suaviza con la plegaria» y «la pena del Purgatorio se borra con la misa». Los *exempla* están tomados de Gregorio Magno, Pedro el Venerable, el *Purgatorio de san Patricio,* los cistercienses Hélinand de Froimont y Cesáreo de Heisterbach, Santiago de Vitry y el dominico Humbert de Romans, autor de un *De dono timoris (Sobre el don de temor)* muy emparentado con Esteban de Bourbon[62].

61 *Ibid.,* p. 43.

62 Agradezco a Colette Ribaucourt, que ha transcrito un manuscrito inédito del *Alphabetum narrationum,* por haber tenido la amabilidad de comunicarme los «*exempla* del Purgatorio». Sobre el *Alphabetum narrationum* ver J. Le Goff, «Le vocabulaire des *exempla* d'après l'*Alphabetum narrationum*», en *La lexicographie du latin médiéval* (actas del Coloquio de París, 1978), París, 1981. Si se quiere llegar a tener una idea aproximada del puesto del Purgatorio en los *exempla* medievales puede consultarse el *Index exemplorum* de F. C. Tubach que ha examinado sobre todo los principales conjuntos de *exempla* de los

Quiero completar este estudio de la difusión del Purgatorio mediante el sermón y el *exemplum* durante el siglo XIII, evocando por unaparte la biografía de los primeros dominicos, la predicación en el ambiente de las beguinas, y por otra la continuación de la explotación de las visiones del Purgatorio con fines políticos.

DOMINICOS EN EL PURGATORIO

Las órdenes mendicantes toman a mediados del siglo XIII el relevo de los cistercienses en el marco espiritual de la sociedad. Pero entre los dominicos como entre los franciscanos hay una parte de los hermanos que sigue estando cercana a la tradición monástica. Así por ejemplo, Gerardo de Frachet, contemporáneo de Esteban de Bourbon, nos ofrece una imagen sensiblemente diferente del interés de los dominicos por el Purgatorio.

El testimonio de Gerardo de Frachet es precioso, sobre todo por lo que hace a la difusión de la creencia en el Purgatorio dentro de la orden dominica. Este lemosino originario de Châlus (Haute-Vienne), ingresado en la orden de los Predicadores en París en 1225, prior de Limoges y luego provincial de Provenza, que moriría en Limoges en 1271, escribió una historia de la orden dominica, de sus *memorabilia,* de 1203 a 1254. Comprende cinco partes. La primera está consagrada a los comienzos de la orden, la segunda a santo Domingo, la tercera al maestro general Jordano de Sajonia, sucesor de Domingo al frente de la orden, la cuarta a la evolución de la orden (*de progressu ordinis*), y la quinta a la muerte de los hermanos.

Esta estructura de la obra es muy significativa. La quinta y última parte expresa bien las actitudes de un medio religioso representativo de la tradición y la innovación en la Iglesia. La muerte da su sentido a la vida y se sitúa en el lugar de encuentro de la existencia terrena y el destino escatológico. Gerardo de Frachet es un buen testigo de este enfoque de la atención sobre el momento de la muerte en relación con lo de después de ella que explica a su vez el éxito del Purgatorio.

Examinemos más de cerca esta quinta parte de las «Vidas de los hermanos de la orden de los Predicadores» o «Crónica de la orden de 1203 a 1254». Nos ofrece la representación de todos los casos posibles de la manera de morir de los hermanos y de sus estados en el más allá. Están en primer lugar los mártires de la orden, las muertes dichosas, las visiones y revelaciones que acompañan a sus muertes. Luego vienen las situaciones de ultratumba. Y es aquí donde nos encontramos,

---

siglos XIII y XIV. Reseña treinta temas de *exempla* sobre el Purgatorio. En el fascículo de la Typologie des sources du Moyen Âge Occidental se encontrarán a propósito de *exemplum* numerosas indicaciones sobre los merecimientos y los defectos de este instrumento de trabajo: F. C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales,* «FF Communications», n.º 204, Helsinki, 1969.

en primer lugar, con la evocación de los hermanos en el Purgatorio, que precede a las trampas del diablo, las maneras de ayudar a los difuntos, la suerte desgraciada de los apóstatas y, por el contrario, la gloria de los que, después de la muerte, brillan con los milagros. Los *exempla* de los hermanos en el Purgatorio tienen por tanto un puesto intermedio, de charnela, que es exactamente el del nuevo espacio.

Gerardo de Frachet propone catorce *exempla*, catorce historias de Purgatorio, aunque sin insertarlas en un tratado como hicieran Cesáreo de Heisterbach o Esteban de Bourbon. Están destinadas a la gloria de la orden, o mejor a su uso interno, puesto que alternan los casos afortunados y gloriosos con los que deben hacer reflexionar a los hermanos. Recuerdan al *Exordium magnum* de Conrado de Eberbach en relación con la orden cisterciense a comienzos del siglo y, en comparación con Cesáreo de Heisterbach, respiran un aire muy tradicional.

Primera historia: en el convento de Colonia mueren en un mismo día un anciano predicador y un novicio. Al cabo de tres días se aparece el novicio. Su fervor le ha valido un paso muy rápido por el Purgatorio. En cambio, hasta un mes después no se aparece el predicador. Sus compromisos seculares le valieron una prueba más prolongada, pero en cambio ha obtenido una suerte más brillante, como revelan sus vestiduras adornadas de piedras preciosas, y una corona de oro, en recompensa por las conversiones que obtuviera.

Las catorce historias siguientes transcurren en Inglaterra. En Derby, un joven hermano que se halla a punto de morir pasa de la alegría a la angustia. Alegría porque se le han aparecido san Edmundo y luego la Virgen. Angustia porque, aunque se sabe casi seguramente salvado, teme que los pecados veniales *(modica)* de que se halla cargado vayan a acarrearle a pesar de todo la condenación. Una llamada de atención sobre lo estrecha que es la frontera entre pecados veniales y mortales, entre Purgatorio e Infierno.

El hermano Richard, lector en Inglaterra, empieza por tener en su lecho de muerte apariciones terribles, pero luego se le revela que se salvará gracias a la ayuda de sus hermanos dominicos, así como también de los hermanos franciscanos, a los que siempre ha querido mucho. Llamamiento, pues, a la colaboración entre las dos órdenes.

El hermano Alain, prior de York, asaltado también por espantosas visiones en el momento de su muerte, prefiere permanecer en un fuego terrorífico hasta el día del Juicio que volver a ver a los demonios que se han aparecido. El Purgatorio, en su forma más penosa es preferible por tanto al Infierno en su aspecto más exterior.

Un cura, aterrorizado por una visión que le anuncia el Infierno, ingresa en los dominicos y después de su muerte se aparece a su confesor para revelarle que se ha salvado y que éste mismo lo será también.

Las dos historias siguientes acontecen «en España», en Santarem (hoy Portugal). En una de ellas se ve a un hermano pasar por el Purgatorio porque en el momento de morir estuvo asistido por seculares,

y en la otra, un segundo hermano sufre la misma suerte por haberse sentido orgulloso de ser un buen cantor.

Un hermano italiano de Bolonia sufre, a su vez, en el Purgatorio por haber sido demasiado apasionado de la arquitectura. Un hermano portugués de Lisboa es castigado, también en el Purgatorio, por haberse ocupado en exceso de manuscritos, mientras que el hermano Gaillard de Orthez sufrió, durante una aparición, quemaduras en su pecho y costados por haberse interesado demasiado en la construcción de nuevos conventos, por lo que hubo de solicitar las oraciones de sus hermanos. El hermano Jean Ballestier de Limoges pasó siete días en el Purgatorio a causa de sus defectos y atestiguó que la pena que sufría allí por algunos pecados veniales era muy fuerte. Precisó que fueron los ángeles los que vinieron a buscarlo para conducirle al Paraíso.

Esta última indicación es muy interesante porque anuncia ya la iconografía del Purgatorio: va a verse cómo los ángeles tienden la mano a los difuntos a fin de hacerles salir del nuevo lugar y subirles al cielo.

El hermano Pedro de Toulouse, tan devoto como había sido de su orden, y a pesar de las conversiones que había obtenido, reveló en un sueño que había pasado muchos meses en el Purgatorio por no se sabe qué pecados.

Un excelente hermano había muerto con el terror grabado en su rostro. Cuando se apareció, unos días después de su muerte, se le preguntó la razón de aquel miedo. Y él respondió con el versículo del libro de Job, 41, 16: «*Quia territi purgabuntur*»: «porque serán purgados en medio del terror». Finalmente un último hermano tuvo que sufrir un suplicio determinado a causa de su gran afición al vino, que solía beber puro.

Todos estos *exempla* muestran algunos rasgos del sistema del Purgatorio: su duración, las apariciones. Sobre todo son instructivos por lo que revelan de su empleo dentro de la orden de Predicadores: toda una casuística de los pecados veniales por una parte, y por otra una imagen de los hermanos, más próximos a las preocupaciones tradicionales del medio monástico del que pretendían diferenciarse que a las tendencias intelectuales mediante las cuales –a ejemplo de algunas grandes figuras– se los quiere caracterizar.

Después de los hermanos predicadores, henos aquí ante unas mujeres animadas también por el deseo de llevar una nueva forma de vida religiosa y a las que se les propone la meditación en el Purgatorio: las beguinas.

EL PURGATORIO Y LAS BEGUINAS

Las beguinas forman en el siglo XIII un círculo muy interesante. Estas mujeres se retiran a casas individuales o habitadas por un pequeño número de ellas en un mismo barrio de alguna ciudad y llevan allí

una vida devota a medio camino entre la vida religiosa y la seglar. Atraen e inquietan a la vez y son objeto de un apostolado especial por parte de la Iglesia.

Al estudiar la predicación sostenida en 1272-1273 en la capilla de Santa Catalina del beaterio («béguinage») de París fundado por san Luis hacia 1260, por predicadores en su mayoría dominicos y franciscanos, Nicole Bériou ha encontrado con frecuencia el tema del Purgatorio[63]. Uno de aquellos predicadores muestra a los muertos gloriosos en el Paraíso, figurado por Jerusalén, exhortando a sus hermanos que están en el Purgatorio, figurado por Egipto. Las penas del Purgatorio son pesadas y hemos de preocuparnos de nuestros parientes que se hallan en él atormentados e impotentes[64].

Otro encarece a las beguinas que recen por «los del Purgatorio» a fin de que Dios libere «a sus prisioneros de las cárceles del Purgatorio»[65].

Se advierte cómo va precisándose la idea de las ventajas de rogar por los que están en el Purgatorio ya que, una vez en el Paraíso, intercederán en favor de quienes los sacaron de allí. «No serán ingratos», asegura el segundo predicador. Y hay también otro que exhorta a rezar por las almas del Purgatorio, no por los que están en el Infierno, por los que están en la prisión del Señor y, dicho en lengua vernácula, «crient et braient» («gritan y vociferan») y a quienes los vivos deben liberar mediante sus limosnas, ayunos y oraciones[66].

No hay que aguardar al Purgatorio o al Infierno, subraya uno, para cumplir la penitencia[67], mientras que un franciscano, evocando la lista de las ocho categorías de personas por las que se debe rogar habitualmente *(pro quibus solet orari)* coloca entre ellas a los que se hallan en el Purgatorio[68]. Un tercero precisa que hay que hacer especialmente «por los familiares y enemigos»[69]. Hay quien indica que el primer fruto de la penitencia es el de librar de la pena del Purgatorio[70], y quien dice lo siguiente poniendo en guardia a sus oyentes: «Están locos los que dicen: "¡Bah! ya haré mi penitencia en el Purgatorio" porque no cabe comparación posible entre la duración de la pena del Purgatorio y cualquier pena de acá abajo»[71]. Resulta particularmente interesante la declaración de un predicador franciscano el día de Ramos. No quiere contarse entre esos confesores «grandes pesadores de almas» *(non consuevi esse de illis magnis ponderatoribus)* que envían a éstos o a aquéllos al

[63] Nicole BÉRIOU, «La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273», separata de *Recherches augustiniennes*, vol. XIII, 1978, pp. 105-229.

[64] *Ibid.*, p. 124.

[65] *Ibid.*, p. 124.

[66] *Ibid.*, p. 127.

[67] *Ibid.*, p. 138.

[68] *Ibid.*, p. 143.

[69] *Ibid.*, p. 154.

[70] *Ibid.*, p. 160.

[71] *Ibid.*, p. 185, n. 253.

Infierno o al Paraíso. «La vía media, dice él, me parece más segura. Como no conozco el corazón de cada hombre, prefiero enviarlos al Purgatorio que al Infierno por desesperación, y el resto se lo dejo al maestro supremo, el Espíritu Santo, que ilumina desde dentro nuestros corazones»[72]. ¡Qué bella expresión es la suya a propósito de la función del Purgatorio!

Este pequeño *corpus* de sermones dirigidos a las beguinas parisienses pone el acento sobre tres aspectos esenciales del Purgatorio: 1) Es la prisión de Dios. Se trata por tanto del gran encierro de las almas y su liberación es algo que se impone a las oraciones de los vivos, porque se sitúa en la larga tradición cristiana de las plegarias por los prisioneros procedente de los primeros siglos de las persecuciones y aguijoneada por los sentimientos de justicia y amor. 2) El Purgatorio fuerza a la solidaridad entre los vivos y los muertos sobre la que insisten casi todos los predicadores. 3) Finalmente, el Purgatorio se halla estrechamente ligado a la penitencia, lo mismo en el aspecto de que ésta libra de aquél, que en el de que aquél concluye ésta.

EL PURGATORIO Y LA POLÍTICA

En una crónica compuesta en el convento de los dominicos de Colmar a comienzos del siglo XIV se encuentra una historia que pone de relieve que el Purgatorio seguía siendo una arma política en manos de la Iglesia. Es la historia de un mimo que vio en el Purgatorio a Rodolfo de Habsburgo (1271-1290), hijo de Rodolfo, rey de los Romanos.

El suceso, relatado por el dominico Otto, se supone que tuvo lugar en Lucerna. Había en esta ciudad dos amigos, un herrero y un mimo llamado Zalchart. Un día el mimo acudió a dar una representación en un lugar donde se celebraba una boda. Mientras tanto murió el herrero. Se apareció a Zalchart montado sobre un gran caballo y se los llevó consigo a su amigo y a su zanfonía a una montaña que se abrió para darles paso. Allí encontraron a muchos grandes personajes difuntos, entre los cuales estaba Rodolfo, duque de Alsacia, hijo del rey de los Romanos Rodolfo. Los muertos se acercaron a Zalchart y le rogaron que anunciara a sus mujeres y a sus amigos que sufrían unas penas terribles, unos por haber robado, otros por haber practicado la usura, encareciéndoles a sus parientes vivos que restituyeran lo que ellos habían usurpado. Rodolfo confió también a Zalchart un mensaje para sus herederos, con la encomienda de que procedieran a la restitución de un bien del que se había adueñado injustamente, y le encargó comunicar a su padre el rey de los Romanos que habría de morir muy pronto y venir también al mismo lugar de tormento. Como sello de autenticidad le dejó con dos de sus dedos dos marcas dolorosas en

[72] *Ibid.*, p. 221.

el cuello. Habiéndole devuelto la montaña al mundo de los vivos, el mimo transmitió los mensajes que le habían sido confiados, pero la señal (*intersignum*) de su cuello se le infectó y murió al cabo de diez días.

Toda esta historia está bañada en un clima folklórico: el herrero es un demonio psicopompo y el mimo un violinista del diablo. Por lo que hace al Purgatorio, aparece hasta tal punto «infernalizado», que cuando Zalchart le pregunta a Rodolfo «¿Dónde estás?», éste le responde: «En el Infierno»[73].

El Purgatorio penetra también en el mundo de los santos y de la hagiografía. El siglo XIII es la época en que la santidad se encuentra ya controlada por el papado, en que los santos no se hacen en virtud de la *vox populi* (a condición, por supuesto, de que su santidad se vea sancionada por los milagros), sino por obra de la *vox Ecclesiae*, de la voz de la Iglesia. Es también la época en que evoluciona la concepción de la santidad misma, y cuando, junto al milagro siempre necesario para reconocer a un santo, empiezan a contar cada vez más las virtudes, la calidad de su vida y el aura espiritual. Por encima de los mártires, de los confesores y los taumaturgos, san Francisco de Asís encarna un nuevo tipo de santo cuyo modelo directo es el mismo Cristo[74]. Sólo que sigue habiendo una piedad popular, una devoción de masas que alcanza lo mismo a los intelectuales que al pueblo y que se nutre en las fuentes tradicionales de la hagiografía. Junto a las vidas individuales de santos, cunden las colecciones de *leyendas* hagiográficas compuestas con un nuevo espíritu que los mismos catálogos medievales denominan las «nuevas leyendas», *legenda nova*. Cierto que el público privilegiado de semejante *literatura legendaria* es el «pequeño mundo de los clérigos que viven en comunidad», mientras que el «gran público» no se ve afectado directamente por dichas colecciones. Pero no deja de llegarle algún influjo a través de los predicadores y los artistas, ya que estos últimos en particular se inspiran ampliamente en tales leyendas para sus frescos, sus miniaturas y sus obras de escultura. Tanto más cuanto que una amplia empresa de traducción, adaptación y resúmenes en lengua vulgar pone estas leyendas al alcance de la parte del mundo monástico que ignora el latín, conversos y monjas, y les abre un camino directo hacia la sociedad laical[75].

[73] E. KLEINSCHMIDT, «Die Colmarer Dominikaner Geschichtsschreibung im 13. und 14. Jahrhundert», en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 28, Cuaderno, 2, 1872, p. 484-486.

[74] Ver el hermoso libro de André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* (1198-1431). *Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Roma, 1981.

[75] Sobre las colecciones latinas de leyendas, la excelente presentación de Guy PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, Turnhout, 1977.

Jean-Pierre Perrot ha sostenido en 1980 en la universidad de París-III una tesis interesante sobre el conjunto de las colecciones de leyendas en francés durante el siglo XIII. Y prosiguen otras investigaciones sobre las colecciones en inglés y en alemán.

Italia se incorpora a esta producción hagiográfica relativamente tarde, pero produce durante el siglo XIII, hacia 1260, la obra que, a pesar de su mediocridad, va a conocer el más resonante éxito, la *Leyenda áurea (Legenda aurea)* del dominico Jacopo de Varazze (Jacobo de Vorágine). Especie de «olla podrida» de diversas fuentes, la *Leyenda áurea* no deja de estar abierta a temas «modernos» de devoción. Se muestra acogedora para con el Purgatorio[76]. Éste aparece en el primer plano de dos capítulos, el consagrado a *san Patricio* y el que trata de la *Conmemoración de las almas* de los difuntos.

Al *Purgatorio de san Patricio* le atribuye el origen siguiente: «Como san Patricio predicaba en Irlanda y no lograba mucho fruto, rogó al Señor que hiciera ver alguna señal que impresionara a los Irlandeses y los moviera a hacer penitencia. Por mandato del Señor trazó en cierto lugar un gran círculo con su bastón y he aquí que la tierra se abrió en el interior del círculo y apareció un pozo muy grande y muy profundo. San Patricio recibió la revelación de que era un lugar del Purgatorio. Si alguien quería descender, no tendría que cumplir ninguna otra penitencia ni sufriría ningún otro purgatorio por sus pecados. Muchos no regresarían, pero los que fuesen a regresar tendrían que permanecer allí desde una manaña hasta la siguiente. Y, efectivamente, muchos que entraron no volvieron a salir.» Jacopo de Varazze resume a continuación el opúsculo de H. de Saltrey (al que no nombra), pero cambia el nombre del héroe, sustituyendo al caballero Owein por un noble llamado Nicolás[77].

En esta colección de leyendas insertada en el calendario litúrgico, donde los grandes períodos y los grandes momentos del año litúrgico dan lugar a sumarias exposiciones doctrinales, el Purgatorio aparece en la *Conmemoración de las almas* de los difuntos, el día 2 de noviembre[78]. La exposición aborda desde el principio al problema del Purgatorio. Se presenta la conmemoración como una jornada destinada a ofrecer sufragios a los difuntos que carecen de beneficios especiales con los que socorrerse. Su origen se atribuye a la iniciativa del abad de Cluny, Odilon, según Pedro Damiano. El texto que conocemos se modificó de forma que se hiciera de Odilon, no ya el oyente del relato del monje que había regresado de la peregrinación, sino el testigo directo de los gritos y los alaridos, no simplemente de los difuntos torturados, sino de los demonios, enfurecidos de ver cómo las limosnas y las plegarias les arrancaban de las manos las almas de los muertos.

---

[76] La edición del texto latino de la *Leyenda áurea* por Th. Graese, Dresde-Leipzig, 1846, está basada en un solo manuscrito. A la mediocre traducción francesa de Roze, París, 1900 (reedit., en 1967) habrá de preferirse la más difícil de encontrar de Teodor de Wyzewa, París, 1902.

[77] *Legenda aurea*, ed. Graese, pp. 213-216.

[78] *Ibid.*, pp. 728-739.

Jacopo de Varazze responde luego a dos preguntas: 1) ¿Quiénes están en el Purgatorio?, y 2) ¿Qué se puede hacer por los que están allí?

El buen dominico ligur, que rinde tributo esclásticamente a las divisiones numeradas, subdivide la primera cuestión en tres: 1) ¿Quién tiene que purgarse?; 2) ¿Por obra de quién?, y 3) ¿Dónde? Hay —en respuesta a la primera subcuestión— tres categorías de purgados: 1.ª, los que mueren sin haber cumplido por completo su penitencia; 2.ª, los que descienden al Purgatorio *(qui in purgatorium descendunt)* porque la penitencia que les fue impuesta por el confesor es inferior a la que debiera haber sido (Jacopo por lo demás prevé también el caso contrario en que hubiese sido superior y habría de valerle al difunto un suplemento de gloria, y 3.ª, los que «llevan consigo leña, heno y paja», y a través de esta referencia a la primera epístola de san Pablo a los Corintios, Jacopo está pensando en los pecados veniales.

Mientras desarrolla estos principios, Jacopo traza una aritmética del Purgatorio, al decir que, por ejemplo, «si se debía soportar una pena de dos meses en el Purgatorio, cabía la posibilidad de verse socorrido (por los sufragios) de tal manera que se estuviera libre al cabo de un solo mes». Y precisa, de acuerdo con Agustín, que la pena del fuego purgatorio, aunque no sea eterna, es muy dura y supera a cualquier pena terrena, incluso a los tormentos de los mártires. Jacopo además lleva muy lejos la infernalización del Purgatorio, ya que piensa que son los demonios, los ángeles malos, los que atormentan allí a los difuntos. Mientras que otros estiman que Satanás y los demonios asisten con placer a los tormentos de los sometidos a purgación, aquí, a la inversa, son los ángeles buenos los que acuden (tal vez) a asistirlos y consolarlos. Los difuntos en el Purgatorio tienen además otro consuelo: aguardan «la gloria futura (el Cielo) con toda certeza». Con respecto a la gloria futura la certeza que tienen es «de tipo medio» *(medio modo)*, lo que viene a subrayar la importancia de la categoría de *lo intermedio*. Los vivos se mueven en la incertidumbre y la espera, los elegidos están ya en la certeza sin espera, y los del Purgatorio se hallan a la espera, pero también en la certeza. No obstante, *in fine,* Jacopo de Varazze, que en el fondo no tiene ninguna idea personal y que lo que hace es yuxtaponer las opiniones de unos y de otros, indica como conclusión de esta cuestión que tal vez sea preferible creer que el castigo del Purgatorio no es ejecutado por los demonios, sino por el solo mandato de Dios.

Acerca de la cuestión vigente, la localización del Purgatorio, después de haber expresado la opinión que en su época había pasado a ser la dominante, Jacopo de Varazze vuelve a enumerar una después de otra las restantes opiniones que a él no le parecen contradictorias con la primera. Opinión común: «La purgación se realiza en un lugar situado cerca del Infierno, llamado el Purgatorio»[79]. Pero añade: «Es la

[79] *«Purgantur in quodam loco iuxta infernum posito qui purgatorium dicitur», ibid.,* p. 730.

opinión *(positio)* de la mayoría de los sabios *(sapientes)*, pero hay otros que piensan que está situado en el aire y en la zona tórrida.» Y prosigue: «Sin embargo, por dispensación divina, a veces a ciertas almas se les asignan diversos lugares, bien para aligerar su castigo, bien en previsión de su más rápida liberación, o para nuestra edificación, o también para que el castigo se cumpla en los mismos lugares del pecado, o incluso a causa de la oración de algún santo.» En apoyo de estas últimas hipótesis cita unas cuantas autoridades y ejemplos tomados sobre todo de Gregorio Magno, pero también de la historia del maestro Silo procedente de Pedro el Cantor y que aparece a su vez en Santiago de Vitry y en Esteban de Bourbon, y para el último caso, el de la intercesión de un santo, nos remite al *Purgatorio de san Patricio.*

A propósito de los sufragios, y de modo más clásico, indica que hay cuatro especies particularmente eficaces: la oración de los amigos, la limosna, la misa y el ayuno. Invoca la autoridad de Gregorio Magno (historia de Pascasio y varias más), Pedro el Venerable, Pedro el Cantor, el segundo libro de los Macabeos y Enrique de Gante, célebre maestro parisino de la segunda mitad del siglo. Trae también a colación una historia interesante que alude a las indulgencias en relación con la cruzada, que en este caso es la cruzada contra los albigenses: «Las indulgencias de la Iglesia son igualmente eficaces. Por ejemplo, hubo un legado pontificio que pidió a un valeroso guerrero que combatiera contra los Albigenses al servicio de la Iglesia, concediéndole una indulgencia por su padre difunto; luchó durante cuarenta días y al cabo de este período su padre se le apareció en medio de una luz resplandeciente y le dio las gracias por su liberación»[80].

Finalmente designa a la categoría de los medianamente buenos como la beneficiaria de los sufragios. En una última palinodia vuelve sobre su idea de que los sufragios de los pecadores vivos no aprovechan las almas del Purgatorio para decirnos que lo dicho no sirve para la celebración de misas, siempre válida, ni para la realización de las buenas obras que el difunto hubiese encargado al vivo ejecutar, aunque éste fuese pecador.

Este largo desarrollo concluye con un *exemplum* sacado de la Crónica del cisterciense Hélinand de Froimond, a comienzos del siglo XIII, y cuya misión se supone haber sucedido en la época de Carlomagno, el año 807 exactamente. «Un caballero que partía para la guerra de Carlomagno contra los moros pidió a uno de sus parientes que vendiera su caballo y repartiera su valor entre los pobres si él moría en la guerra. El pariente en cuestión, después de la muerte del caballero, se quedó con el caballo porque le gustaba muchísimo. Poco tiempo después se le apareció el caballero, brillante como el sol, y le dijo: "Mi querido pariente, durante ocho días me has hecho sufrir penas en el Purgatorio a causa del caballo cuyo precio no has repartido entre los

80 *Ibid.*, p. 736.

pobres. Pero no te lo vas a llevar impunemente al Paraíso (*impune non feres*) porque hoy mismo te van a arrastrar los demonios al Infierno, mientras que yo, una vez purgado, voy a entrar en el reino de Dios." Se escuchó en seguida en el aire como un clamor de leones, de osos y de lobos y fue arrebatado de la tierra»[81]. Como habrá podido reconocerse, se trata de una versión de uno de los dos *exempla* sobre el Purgatorio que se encuentran en los *sermones vulgares* de Santiago de Vitry —así como también en Eudes de Chériton y en Tomás de Cantimpré—. Es un clásico de las colecciones de *exempla*. Recogido en la *Leyenda áurea*, vendrá a ser un poco el vademécum del Purgatorio durante el siglo XIII. Encontramos en él lo esencial del «dossier» del Purgatorio desde san Agustín justo con algunos otros textos más recientes destinados a aportar determinados complementos teóricos o ilustraciones.

UNA SANTA DEL PURGATORIO: LUTGARDA

La literatura hagiográfica ofrece un testimonio sorprendente de la popularidad del Purgatorio.

Las almas en el Purgatorio necesitan ayuda. Les viene sobre todo de sus parientes, de sus amigos, de sus comunidades. Pero, ¿acaso no pertenece a los santos, a ciertos santos, cumplir con su deber de intercesores, de auxiliadores? Ciertamente, la Virgen, mediadora por excelencia, es particularmente activa. Un san Nicolás está a punto de añadir a sus numerosos patrocinios éste, si así puede decirse, del Purgatorio. Pero hay un caso especialmente notable. El siglo XIII vio cómo se configuraba el culto de un verdadero santo del Purgatorio, santa Lutgarda. Era una cisterciense, formada en el monasterio benedictino de Saint-Frond, tal vez una simple conversa, que murió ciega en 1246 en el monasterio de Aywières, de Brabante, diócesis de Namur. Parece haber estado relacionada con el ambiente de las beguinas y tuvo trato con Santiago de Vitry, de quien recibió al menos una carta, y con aquella María de Aignies, célebre beguina, cuya vida escribió el propio Santiago de Vitry. Lutgarda ha dejado su nombre sobre todo en la historia de la mística por haber contribuido, junto con otras beguinas, a promover la devoción al Corazón de Cristo[82].

Un dominico muy conocido, Tomás de Cantimpré, escribió su *Vida* inmediatamente después de su muerte, entre 1246 y 1248. Pero Lutgarda no sería canonizada oficialmente. Lutgarda, de la que su biógrafo nos dice que no consiguió nunca hablar francés (¿acaso quiso conservar la lengua de su cultura original, el flamenco, en contacto con

[81] *Ibid.*, p. 739.

[82] Sobre Lutgarda, ver S. ROISIN, «Sainte Lutgarde d'Aywières dans son ordre et son temps», en *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum*, VIII, 1946, pp. 161-172. L. REYPENS, «Sint Lutgarts mysticke opgang» en *Ons geest Erf.*, XX, 1946.

los laicos?) parece incluso haber llegado a ser un tanto sospechosa a la Iglesia oficial. Inocencio IV le ordenó a Tomás de Cantimpré que corrigiera la primera redacción de su vida. El dominico no llama nunca a Lutgarda sino «piadosa» *(pia)*, nunca santa (*sancta* o *beata*), a pesar de que fue tenida y honrada como santa «a la manera antigua». Según su *Vida*, se había especializado en la liberación de las almas del Purgatorio. Y cuenta en su activo haber favorecido a algunos personajes notables e incluso célebres.

El primero de que se nos habla fue Simón, abad de Fouilly, «un hombre fervoroso pero duro para con quienes dependían de él». Murió prematuramente. Como sentía predilección por la piadosa Lutgarda, ésta se conmovió profundamente con su muerte. La religiosa llevó a cabo penitencias especiales (*afflictiones*) y ayunos, y suplicó al Señor por la liberación del alma del difunto. El Señor le respondió: «Gracias a tí seré benévolo con él.» Decidida militante de la liberación de las almas del Purgatorio, Lutgarda respondió a su vez: «Señor, no dejaré de llorar ni me daré por contenta con sus promesas hasta que no vea libre a aquel por quien te imploro.» Entonces el Señor se le apareció y le mostró al alma en persona que estaba en su compañía desde su liberación del Purgatorio. «Después de lo cual Simón siguió apareciéndose con frecuencia a Lutgarda y le dijo que habría tenido que pasar cuarenta años en el Purgatorio, de no haberle socorrido su plegaria ante la misericordia de Dios»[83].

La bienaventurada María de Oignies atestiguó en el momento de morir que las oraciones, los ayunos y los esfuerzos de Lutgarda tenían un gran poder. Y predijo: «Bajo el cielo, el mundo no cuenta con ningún intercesor más fiel ni más eficaz para liberar, con sus plegarias, a las almas del Purgatorio, que Lutgarda. Ha realizado durante su vida verdaderos milagros espirituales, pero después de su muerte los hará corporales también»[84].

El mismo cardenal Santiago de Vitry habría podido ser uno de los beneficiarios de su intercesión. Cuatro días después de su muerte, Lutgarda, que no la conocía, fue transportada al cielo y vio el alma de Santiago de Vitry llevada por ángeles al Paraíso. «El espíritu de Lutgarda le felicitó y le dijo: "Reverendísimo Padre, no sabía yo tu muerte. ¿Cuándo has abandonado tu cuerpo?" Él respondió: "Hace cuatro días, y he pasado tres noches y dos días en el Purgatorio." Ella se sorprendió: "¿Cómo no me hiciste alguna señal a mí, que seguía viva, inmediatamente después de tu muerte, para que te librara de tu castigo con la ayuda de las oraciones de las hermanas? —El Señor, le replicó él, no quiso entristecerte con mi pena; ha preferido consolarte com mi liberación, el fin de mi purgatorio y mi glorificación. En cuanto a ti misma, vas a seguirme muy pronto." Tras estas palabras la piadosa Lutgarda volvió en sí y anunció a sus hermanas con una gran alegría

[83] *Vita*, II, 4, *Acta Sanctorum*, 16 junio, *Juin*, IV, ed. París-Roma, 1867.
[84] *Vita*, II, 9, *ibid.*, p. 198.

su propia muerte, su purgatorio y su glorificación.» Según Tomás de Cantimpré, este purgatorio de Santiago de Vitry tuvo un segundo testigo, un hermano del convento de los dominicos de Roma donde Santiago de Vitry fue enterrado al principio, al que Dios reveló también, cuatro días después de su muerte, su purgatorio y su glorificación[85].

En fin, la bienaventurada María de Oignies se apareció a Lutgarda y le pidió que intercediera en favor de su amigo Balduino de Barbezón, prior de Oignies, antiguo capellán de Aywières, al que había prometido por su parte ayudarle en el momento de su muerte[86].

Y Tomás de Cantimpré concluía: «Oh venerable María, qué sincera eres en tu testimonio, y qué fiel en tu promesa, puesto que quisiste acudir a suplicar a la piadosa Lutgarda el sufragio de sus oraciones por todos los mortales, y mientras estabas aún en este mundo, rogaste a la que era más poderosa para liberar a las almas del Purgatorio, y ahora mismo, ya exaltada a los goces celestiales, has vuelto una vez más a pedir su ayuda por un amigo difunto.»

LOS VIVOS Y LOS MUERTOS: TESTAMENTOS Y OBITUARIOS

El Purgatorio aparece también en las principales manifestaciones de las nuevas formas de solidaridad entre los vivos y los muertos durante el siglo XIII.

Los primeros documentos en los que pensamos son los testamentos. Hay que reconocer sin embargo que durante el siglo XIII el Purgatorio se diría que no hace sino una tímida aparición. Sólo se introducirá de verdad en el XIV y, aún entonces, en forma desigual de una región a otra[87]. Por ejemplo, en un testamento como el de Renaud de Borgoña, conde de Montbéliard, que data de 1296 (con la añadidura de un codicilo en 1314), se trata ya sin duda de descargar el alma del futuro difunto mediante el pago de sus deudas y la celebración de misas de aniversario «para el remedio de su alma» (la expresión «*pro remedio animae*» es tradicional en las actas de donación, y luego en los testamentos, que empiezan de nuevo a cundir a partir del siglo XII) y se evocan por tanto los sufragios por los difuntos que se hallan en el Purgatorio, pero la palabra no se utiliza para nada[88]. Habría que estu-

[85] *Vita*, III, 5, *ibid.*, p. 205.

[86] *Vita*, III, 8, *ibid.*, p. 206.

[87] Cf. J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà, les hommes, la mort et la religion dans la région comtadine à la fin du Moyen Âge*, Roma, 1981, y M. BASTARD-FOURNIÉ, «Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIVe siècle et au début du XVe siècle», en *Annales du Midi*, 1980, 5-34, concretamente pp. 14-17 (y n. 65).

[88] J.-P. REDOUTEY, «Le testament de Renaud de Bourgogne, Comte de Montbéliard», en *Société d'émulation de Montbéliard*, vol. LXXV, fasc. 102, 1979, p. 27-57. Ver la breve nota de P. C. TIMBAL, «Les legs pieux au Moyen Âge», en *La Mort au Moyen Âge*, coloquio de la Société des historiens médiévalistes, Estrasburgo, 1975, Estrasburgo, 1977, pp. 23-26.

diar el comportamiento de las órdenes mendicantes de las que se sabe que fueron por una parte grandes «captadoras de testamentos» y por otra, en los sermones y los *exempla* desde luego, grandes difusoras del Purgatorio. ¿Acaso no relevaron a lo largo del siglo XIII a los cistercienses en el papel de vulgarizadoras del Purgatorio?

Los establecimientos religiosos llevaron siempre sus libros de conmemoración de los muertos. Pero los necrologios del período precedente van a ceder ahora el puesto a nuevos memoriales que habrán de llamarse *obituarios* y, si bien el Purgatorio no aparece en ellos directamente, sus progresos tienen mucho que ver en semejante transformación, como piensa el especialista Jean-Loup Lemaître.

Desde finales del siglo XII, con el redescubrimiento del testamento, con la multiplicación de legados piadosos, con el desarrollo de la creencia en el Purgatorio, la documentación necrológica adoptó un aspecto sensiblemente diferente. A una simple inscripción que llevaba consigo una conmemoración y algunos sufragios, la sustituyó ahora una inscripción acompañada de la celebración de un oficio. El *officium plenum,* hasta entonces excepcional, se convirtió progresivamente en la norma. El oficio de difuntos, solemne o no, no pasaba de ser un oficio supererogatorio, y era necesario asegurar su celebración por medio de una fundación, lo que dio lugar a una modificación del carácter de las reseñas. Junto al nombre del difunto, de su calidad o de su función, se añadieron los elementos constitutivos de aquella fundación, hecha por lo general en forma de renta: asiento, deudores, sucesión de éstos, a veces incluso modalidades de empleo; todo quedaba precisado: distribución al celebrante, a los asistentes, al que encendía las luces, a los campaneros. A veces incluso se precisa el tipo de oficio que ha de celebrarse. En algunos casos, la fundación se hacía en vida del beneficiario y el oficio fundado era entonces una misa, las más de las veces de la virgen o del Espíritu Santo, que más tarde se transformaba en aniversario después de su fallecimiento.

El proceso de inscripción varió y evolucionó por tanto. En una primera etapa se inscribieron juntos los óbitos de los miembros de la comunidad, de los asociados espirituales y las fundaciones de aniversarios para los que se indicaban las modalidades de ejecución. Progresivamente, la inscripción de estas fundaciones se fue haciendo predominante, y acabó por suplantar las inscripciones automáticas y gratuitas de simples nombres que conmemorar. Ciertamente siempre cabía la posibilidad de recordar en el capítulo o en el refectorio los nombres de los difuntos por los que se solicitaban los sufragios de la comunidad, pero lo esencial era saber qué oficios de difuntos había que celebrar, a intención de quién debía decirse, y qué comida o qué suma de dinero, según los casos, correspondía a la celebración. El libro tenía por tanto un doble uso, pero apenas se utilizaba ya más que para los óbitos fundados en la comunidad.

Esta es la razón de que se vea desaparecer progresivamente, desde el siglo XIII, de estas colecciones, los miembros de la comunidad (sobre todo en las comunidades monásticas) en beneficio de laicos, burgueses o nobles, preocupados de asegurarse su propia salvación, es decir de acortar su estancia en el Purgatorio mediante fundaciones piadosas[89].

Finalmente, contamos al menos con un testimonio explícito de la importancia alcanzada por el Purgatorio en las preocupaciones de los

[89] J.-L. LEMAÎTRE, *Répertoire des documents nécrologiques français,* bajo la dirección de P. Marot, Recueil des historiens de la France, 2 vol., París, 1980, pp. 23-24.

miembros de una cofradía, asociaciones una de cuyas grandes preocupaciones, a semejanza de los colegios funerarios de la Antigüedad clásica, era la de velar por los funerales y los sufragios de los miembros difuntos de las mismas. Se encuentra esta mención en la carta fundacional de la cofradía de los barberos de Arras en 1247.

Este texto, cuyo original está escrito en lengua vernácula, en antiguo francés, ya que una de las partes –los barberos– se compone de laicos que no saben latín, es enormemente significativo. El Purgatorio figura en el centro de las inquietudes de esta asociación, perteneciente al tipo de sociedad jurada propio del nuevo medio urbano, constituida entre los miembros de ambos sexos de una profesión gobernada por individuos elegidos de tipo comunal (alcalde y regidores) y la comunidad de una de las nuevas órdenes religiosas mendicantes, los dominicos, estrechamente vinculados en su apostolado a la nueva sociedad urbana.

Sepan todos los presentes y los venideros que el prior de los Hermanos Predicadores de Arras y el convento de los Hermanos susodichos han otorgado en nombre de la autoridad del maestro de la Orden a los barberos de Arras una *charité* (cofradía) que se constituye en honor de Dios y de Nuestra Señora y del venerable santo Domingo. Y les han otorgado tres misas cada año perpetuamente a todos los cofrades y las cofrades que en ella ingresen, permanezcan y mueran. La primera misa es el día de la traslación del venerable santo Somingo y las otras dos en el aniversario del fallecimiento del padre y la madre de cada uno de ellos. Y les han otorgado plena asociación (*compaignie*) y plena participación en todos los bienes que se han obtenido y se obtengan de día y de noche en su convento de Arras y en toda su orden por toda la santa cristiandad en favor de todos los vivos que en la Caridad hayan de mantenerse en gracia, así como por los que mueran, para socorrer a sus almas en el Purgatorio y apresurar su descanso eterno. A todas las cosas susodichas el prior y los hermanos asociados (*acompaigne*) a todos los hombres y mujeres que habrán de ingresar en esta Caridad por mediación del alcalde y los regidores que los barberos elijan. Y para certificar todo esto y hacerlo estable (*estande:* estable, firme) y que se pueda probar, el prior y el convento de los hermanos susodichos han sellado esta carta con su sello. Fechado en el año de la Encarnación de Nuestro Señor MCC y XLVII, en el mes de abril[90].

A propósito de este texto –a decir verdad el único de su clase que haya llegado hasta nosotros, según mis datos– formularía de buena gana dos hipótesis. La primera se refiere al papel de los Mendicantes, difusores de las nuevas actitudes ante la muerte, en la divulgación del Purgatorio. La segunda es en el interés por el Purgatorio manifestado por una de aquellas profesiones sospechosas, menospreciadas, aquellos barberos-cirujanos en contacto con el cuerpo y la sangre, a las que se situaba entre los oficios deshonrados: *inhonesta mercimonia.* Como ya ha podido comprobarse en lo tocante a los usureros, ¿no verían los barberos en el Purgatorio una mejor posibilidad de escapar al Infierno?

[90] El texto original fue publicado por G. FAGNIEZ, *Documents pour servir a l'histoire de l'industrie en France,* t. I, París, 1898.

¿Acaso no fue una de las consecuencias de los progresos del Purgatorio la de rehabilitar desde la perspectiva de la salvación las categorías socioprofesionales espiritualmente frágiles, la de consolidar religiosamente su ascensión social?

EL PURGATORIO EN LENGUA VULGAR: EL CASO FRANCÉS

Habría que dirigir otra línea de investigación hacia la literatura en lengua vulgar o vernácula. Su interés estaría en informarnos sobre la difusión del nuevo más allá en las obras literarias directamente «consumidas» por los laicos. Por supuesto que el Purgatorio aparece en las colecciones de *exempla* en lengua vulgar o en crónicas misceláneas como el *Ménestrel de Reims*. Pero la producción literaria, en francés por ejemplo, llegó a ser tan abundante durante el siglo XIII que no puede aspirarse a hacer sino algún que otro sondeo. Tengo la sensación, a juzgar por las muestras que nos han ofrecido algunos estudiosos[91], de que el Purgatorio se convirtió en una especie de accesorio en los diversos géneros literarios. Como nos informa el *Vocabulaire de l'ancien français* de Tobler-Lommatzch, no se habla nunca del Purgatorio en la epopeya (género anterior al Purgatorio, aun cuando algunas canciones de gesta se compusieran en el siglo XIII) y la primera obra literaria francesa que le menciona es el *Espurgatoire saint Patriz* de María de Francia.

Un caballero italiano, Felipe de Novara, jurista, escritor, mezclado con los asuntos de Tierra Santa y Chipre, escribió en su retiro, pasados ya los sesenta años, después de 1260, en francés, la lengua literaria de la cristiandad, un tratado en que resumiría sus experiencias, *Les quatre temps d'âge d'homme*. Los jóvenes, según Felipe, cometen muchas imprudencias y aún locuras. Hacen poca penitencia en este mundo, y tendrán que hacerla, intensa y prolongada, en el Purgatorio[92].

En el *Roman de Baudouin de Sebourc*, puede leerse por ejemplo:

> Vase al paraíso...
> sin pasar purgatorio[93].

que nos recuerda el papel de intermediario, la situación del Purgatorio como lugar de tránsito.

---

[91] He tenido en cuenta los ejemplos ofrecidos por TOBLER-LOMMATZCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, VII, 1969, cols. 2096-2097 s.v. *purgatoire* y las referencias de J. Ch. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Ginebra, 1968, s.v. *purgatoire*, pero reteniendo tan sólo los textos en los que se menciona explícitamente el Purgatorio, que no es por ejemplo el caso del «conde piadoso» *Le chevalier au barisel*.

[92] PHILIPPE DE NOVARE, *IV âges d'omes*, ed. M. de Fréville, París, 1888, p. 32: «Si fait li jones po de penitance ou siècle; si estuet qu'il la face grant et longue en purgatoire».

[93] *S'en va au paradis... / Sans passer purgatoire.* (*Li Romans de Baudouin de Sebourc*, XVI, 843, en Tobler-Lommatzch, VII, 2097.)

Gautier de Coincy, canónigo de Soissons, autor de la más abundante y afamada colección de *Miracles de Notre-Dame* en verso (1223), habla del Purgatorio como lugar de castigo:

En el purgatorio le aguarda el resultado.
Fue llevado allí a causa de las malas acciones
que en su vida cometió e hizo[94].

Jehan de Journi, señor picardo, escribió en *La Dîme de pénitence*, compuesto en Chipre en 1288:

Y el hombre sensato ha de moderarse
tanto como pueda resistir
hacer limosnas mientras está en esta vida
para que a su muerte esto le ayude
a ir al purgatorio,
con el fin de purificarse para el Paraíso[95]...

Pero el más interesante de todos estos textos literarios es sin duda alguna un pasaje del cuento *La Cour de paradis*:

Por esto, os dice, el día de las Animas
viene después del de Todos los Santos,
que todos estén seguros de ello;
ella nos relata la historia
de que las almas del Purgatorio
durante estos dos días se hallan en reposo;
pero que aquellas que no tendrán perdón
que por sus pecados serán condenadas
estén seguras
de que no tendrán reposo ni morada[96].

Se señala enérgicamente la relación entre la festividad de Todos los Santos y la Conmemoración de las almas (uno y dos de noviembre) y se subraya con toda nitidez la de estas dos festividades con el Purgatorio. La originalidad de estos versos reside sobre todo en el hecho de que si se niega el sábado infernal, el descanso hebdomadario de los condenados en el Infierno, aparece en cambio la idea de una tregua de dos días en el Purgatorio, equivalente de aquella otra encontrada en Santiago

---

94 *En purgatoire c'est la somme / Menez en fu por les meffaix / Qu'en sa vie out ouvez et fait* (ibid.)

95 *Et sages home amesur / Se doit si ke puisse durer / S'aumosne tant qu'il iert en vie / Si qu'a la mort li fache aïe / De li mener en purgatoire / Pour lui poser net en la glorie...*
(*La Dîme de pénitence*, 2885, cit. por Tobler-Lommatzch, VII, 2097.)

96 *Pour ce vous dit le jour des Ames / Est après le jour de Tous-Saints / Que tous en soient certains;/Elle nous raconte l'histoire / Que les âmes du Purgatoire / Pendant tous ces deux jours ont repos;/Mais que celles qui n'auront pas pardon / Qui pour leurs péchés seront damnées / Soient toutes assurées/Qu'elles n'auront ni repos ni séjour.*

de Vitry acerca de un descanso dominical. El Purgatorio está decididamente infernalizado hasta el punto de transferírsele el tema de un descanso inicialmente imaginado para la gehenna.

Un gran acontecimiento, en el preciso momento del paso del siglo XIII al XIV, permitió una promoción del Purgatorio en la que venían a encontrarse las intenciones de la Iglesia y las aspiraciones de los fieles. Fue el jubileo del año 1300[97].

LAS INDULGENCIAS PARA EL PURGATORIO: EL JUBILEO DE 1300

En aquel año el papa Bonifacio VIII, embarcado ya para entonces en su lucha con el rey de Francia Felipe el Hermoso y, a través de él, con la sociedad cristiana laica que soportaba cada vez peor el yugo pontificio, convocó por primera vez a todos los fieles a Roma para la celebración del jubileo, en recuerdo de la ley mosaica expresada en el capítulo XXV del *Levítico.* Se trataba de una especie de superaño sabático, año de expiación y de descanso, de liberación y de retorno a los orígenes que había de repetirse una vez que hubiesen transcurrido siete veces siete años, o sea cada cincuenta años. Año jubilar simbólico que sin duda alguna no llegó a celebrarse nunca de una manera efectiva. El cristianismo tomó en este caso una vez más el relevo del judaísmo y el Evangelio anunció «un año de gracia del Señor» (Lc, 4, 19). Desde la Alta Edad Media, el jubileo, sin llegar a ser practicado por la Iglesia, se había visto integrado por ciertos autores eclesiásticos en las nuevas concepciones cristianas de la penitencia y el perdón. Resultó por tanto normal que el jubileo resucitado viniera a encontrarse con el Purgatorio, vinculado a su vez, histórica y teóricamente con la penitencia.

Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías,* había definido el jubileo como un año de remisión (*remissionis annus*)[98]. Año de absolución cuyos promotores de 1300 no dejaron de señalar que era tembién la apertura de un nuevo siglo. Como término penitencial ofrecía a los fieles una especie de sustitución del *Millenium* estrechamente controlada por la Iglesia y la Santa Sede.

El papa, con esta ocasión, concedió a los peregrinos de Roma la indulgencia plenaria (*plenissima venia peccatorum*), la completa remisión de los pecados que hasta entonces no se había otorgado más que a los cruzados y extendió el beneficio de la indulgencia a los difuntos, es decir a las almas del Purgatorio. Esta inaudita ampliación de las indulgencias se hizo efectiva más tarde y de forma en cierto modo indirecta.

---

[97] Arsenio FRUGONI, «Il Giubileo di Bonifacio VIII», en *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Maratoriano,* 1950, pp. 1-121, recogido en *Incontri nel Medio Evo,* Bolonia, 1979, pp. 73-177.

[98] *PL,* 72, 222.

En la Navidad de 1300 Bonifacio VIII tomó la decisión de conceder la indulgencia plenaria a todos los peregrinos que habían muerto durante la peregrinación, de camino o ya en Roma, y a todos aquellos que, habiéndo tenido la firme decisión de peregrinar, se habían visto impedidos[99]. La medida era, no obstante, de una importancia capital.

Parecía que el papa había decidido «la liberación instantánea de toda pena, de determinadas almas del Purgatorio»[100]. Es cierto que la teoría del poder pontificio en esta materia estaba ya formulada, en particular, como ya se ha visto, por obra de san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. Pero nunca, que se sepa, se había puesto en práctica su aplicación. La posibilidad para los vivos de liberar a los muertos del Purgatorio no se había ejercitado hasta el momento más que *per modum suffragii*, mediante la transferencia a los difuntos de los méritos adquiridos por los vivos con sus buenas obras.

Parece ser que el poder pontificio en materia de liberación de las almas del Purgatorio no pasó de seguir siendo teórico, después de aquel momento de fulguración, hasta el siglo XV. El canonista Alejandro Lombardo, muerto en 1314, no tuvo inconveniente en repetir que el papa podía socorrer a los que se hallban en el Purgatorio con ayuda de indulgencias, indirectamente o *per accidens*, que podía conceder indulgencias a todos aquellos «que oran o hacen el bien por los difuntos que están en el Purgatorio»; pero sus sucesores del siglo XIV no se atrevieron, a lo que parece, a utilizar aquel poder tan exorbitante sobre el más allá. Pero la iniciativa, aunque limitada, ya se había tomado. Se había franqueado una etapa en la inserción de las indulgencias dentro del sistema del Purgatorio.

HOSTILIDAD PERSISTENTE CONTRA EL PURGATORIO

La decisión de Bonifacio VIII con ocasión del jubileo de 1300, que obtuvo un resonante éxito, fue en cierto modo el calderón del triunfo del Purgatorio en el siglo XIII. No hay que olvidar sin embargo que, en aquel tránsito de un siglo a otro, el Purgatorio no se limitaba a tener partidarios en la cristiandad.

Estaban en primer lugar los herejes.

Todavía a comienzos del siglo XIV, en 1335, en Giaveno del Piamonte, numerosos valdenses declaraban al inquisidor dominico: «En la otra vida no hay más que el Paraíso y el Infierno; el Purgatorio no existe más que en este mundo»[101].

Había en cambio otros casos en que sospechosos francamente heré-

---

99 *Bullarium Anni Sancti*, ed. H. Schmidt, Roma, 1949, p. 35.

100 A. FRUGONI, *Incontri nel Medioevo*, p. 106.

101 G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Turín, 1977, pp. 167, 176, 178, 192, 196, 198.

ticos o que pasaban por tales daban la impresión de acomodarse más o menos a la creencia en el Purgatorio, bien porque hubiesen integrado su idea en un fondo de creencias folklóricas en el más allá, bien porque se hubieran vuelto sensibles al elemento imaginario del lugar de purgación.

Fue el caso, por ejemplo, de una mujer, Rixenda, interrogada por la Inquisición de Narbona en 1288. Parece que pertenecía al ambiente de las beguinas vinculadas a los franciscanos espirituales. Declara que hace ocho años, por la fiesta de San Mateo, «había sido arrebatada al cielo y había visto a Jesucristo de pie y sentado y a su madre María muy cerca de él y cerca de ellos a san Francisco». Añade que «ha visto a su padre y a su madre en el Purgatorio mientras expiaban sus pecados y le han dicho que para salvarlos... [el manuscrito presenta aquí una laguna] y ellos dijeron que gracias a sus oraciones habían salido del Purgatorio numerosas almas y especialmente su padre y su madre y una prima hermana llamada Aucradis. Dijo también que durante su arrebato vio a una mujer, Feralguière de Béziers, abrumada de penas en el Purgatorio, desollada y golpeada durante tres días... Ella vio a su padre y a su madre a la puerta del Paraíso y poco después fueron recibidos en su mansión». Al día siguiente precisa que las almas que salen del Purgatorio no van en seguida al Paraíso sino que tienen que aguardar un poco donde están. Así su padre y su madre, liberados del Purgatorio por sus plegarias, y mediante la restitución del trigo que debían, han tenido que aguardar un día y una noche a la puerta del Paraíso[102].

Lo mismo ocurre con algunos de los lugareños cátaros de Montaillou. Pienso que habría que matizar a este propósito la opinión de Emmanuel Le Roy Ladurie: «En todas estas historias, hay un gran olvidado, el Purgatorio.» En el proceso de Raimond Vaissière de Ax, declara bajo juramento el testigo Jean Barra: «Cuando estábamos los dos en Encastel, me dijo que me hiciera de la secta del difunto hereje Pierre Authié, porque si lo hacía, mi alma, al salir de mi cuerpo, iría en seguida o entraría en el Paraíso y no vería el Infierno, el abismo ni el Purgatorio»[103].

En el caso más completo, de aquellos en los que se ha fijado Emmanuel Le Roy Ladurie, el de Arnaud Gélis, *alias* el Botellero del Mas-Saint-Antonin, vemos cómo coexisten y se mezclan los aparecidos y el Purgatorio. Al alma del difunto Pierre Durand, canónigo de Pamiers, que se le aparece en la iglesia de Saint-Antonin le plantea familiarmente la pregunta clásica: «Le pregunté cómo le iba, y me dijo: "Ahora muy bien, pero he conocido un lugar funesto." Le pregunté

[102] *Inquisitio in Rixendin fanaticam* en I. VON DOLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, pp. 706-711.

[103] J. DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, París-La Haya, 1978, I, 354.

cuál, y me respondió: "He pasado por el fuego del Purgatorio que era áspero y malo. Pero no hice sino pasar por él." Me pidió también que rogara por él. Aún le ví una vez más en el claustro... Y otra, en el mismo sitio, y ya no le volví a ver, porque creo que se encuentra en el lugar del descanso»[104].

Arnaud Gélis advierte el retroceso del Infierno ante el Purgatorio: «Todos los precedentes me dijeron que no había que temer la condenación eterna, porque bastaba con ser un fiel cristiano y haberse confesado y arrepentido para no condenarse...»

Pierre Durand es sin embargo una excepción. De acuerdo con las revelaciones hechas a Arnaud Gélis la condición normal de las almas de los difuntos es la de andar errantes y visitando iglesias: «Hacen penitencia yendo a diversas iglesias. Los unos van más deprisa, los otros con más lentitud, en el sentido de que los que tienen que hacer más penitencia van más deprisa. Así por ejemplo, los usureros corren como el viento; en cambio los que tienen una penitencia más ligera caminan con lentitud. De nadie oí decir que tuviera que cumplir otra penitencia que no fuese este movimiento, salvo el dicho Pierre Durand que había pasado por el fuego del Purgatorio. Cuando acaban de visitar así las iglesias, van al lugar del Descanso, en el que permanecen hasta el día del Juicio, por lo que me han dicho estos difuntos»[105].

También cuando Arnaud Gélis abjura, tiene que tener más consideraciones con el Purgatorio: «Sobre el primer artículo, retractando su error prosigue diciendo que aunque él ha creído lo que ha dicho, ahora cree firmemente que las almas de los hombres y las mujeres difuntos van al Purgatorio, en el que cumplen su penitencia que no han hecho en el mundo. Una vez acabada ésta, van al Paraíso celestial donde se encuentran el Señor Cristo, la Santa Virgen, los ángeles y los santos»[106].

Otra forma de resistencia al Purgatorio es la que se encuentra concretamente en ciertos religiosos y poetas, en particular en Italia.

Los unos, conservadores, tradicionalistas, quieren seguir ateniéndose a la vieja oposición Infierno/Paraíso y cierran los ojos ante este nuevo tercer lugar, creación de teólogos intelectuales.

Bonvesin dalla Riva[107], un milanés que vivía durante la segunda mitad del siglo XIII, terciario de la orden de los humiliatas, escribió un *Libro delle Tre Scritture* donde, entre la escritura «negra» que describe las doce penas del Infierno y las escritura «dorada» que muestra las doce glorias del Paraíso, lo que existe no es el Purgatorio, sino la En-

104 *Ibid.*, p. 160.
105 *Ibid.*, p. 163.
106 *Ibid.*, p. 167.
107 BONVESIN DALLA RIVA, *Le opere volgari*, ed. G. Contini, I, Roma, 1941. He consultado la edición de Leandro BIADENE, *Il libro delle Tre Scritture di Bonvesin dalla Riva*, Pisa, 1902. Debo a mis amigos Girolamo Arnaldi y Raoul Manselli el conocimiento de los textos de Bonvesin dalla Riva y de Giacomino da Verona.

carnación, la pasión del Redentor, que constituye la escritura «roja», hecha con la sangre de Cristo.

Por la misma época, otro poeta, el franciscano Giacomino de Verona, en un poema *De la Jerusalén celeste y de la Babilonia infernal,* se limita a conservar la escritura negra y la dorada de la obra de Bonvesin, de modo que entre los gozos del Paraíso y las penas del Infierno no queda tampoco lugar para las purgaciones intermedias. La alusión a las «sutilezas» de los teólogos (v. 19), la oposición neta entre el bien y el mal:

> el mal conduce a la muerte junto con aquel ángel perdido
> el bien otorga la vida en compañía del Buen Jesús
> (vv. 331-332),

parecen apuntar claramente a la exclusión del plano intermedio del Purgatorio[108].

En otros la hostilidad, si no contra el Purgatorio, al menos contra ciertas exageraciones piadosas concernientes al Purgatorio, parece tener que ver con el temor de encontrarse con supersticiones pagadas. Así en un pasaje de su célebre *Specchio di vera penitenza,* en que denuncia «las opiniones falsas y vanas procedentes del paganismo o introducidas por la falsa doctrina de demonio», el dominico Jacopo Passavanti ataca «la vanidad y codicia de los mortales que quieren gobernar la justicia divina y con sus obras, sus palabras y sus ofrendas, pretenden sacar antes de plazo las almas del Purgatorio. Esto es una gran presunción y un error peligroso»[109].

Se suele considerar a Bonvesin dalla Riva y a Giacomino da Verona como precursores de Dante. El genio y la audacia del poeta de la *Divina Comedia* se ponen así aún más de manifiesto por contraste.

---

108 GIACOMINO DA VERONA, *La Gerusalemme celeste e la Babilonia infernale,* ed. E. Barana, Verona, 1921. He utilizado la edición de R. Broggini-G. Contini en *Poeti del Duecento,* I, Nápoles, 1960, pp. 627-652.

109 Jacopo PASSAVANTI, *Lo Specchio di vera penitenza,* ed. M. Lenardon, pp. 387-391.

10

EL TRIUNFO POÉTICO. LA *DIVINA COMEDIA*

Algo más de cien años después de su nacimiento, el Purgatorio se beneficia de una suerte extraordinaria: el genio poético de Dante Alighieri, nacido en Florencia en 1265, le otorga para siempre un lugar de excepción en la memoria de los hombres. Entre su destierro de Florencia en 1302 y su muerte en Ravena en 1321, Dante compuso la *Divina Comedia* cuyos dos primeros cánticos, el *Infierno* y el *Purgatorio*, estaban acabados en 1319, como demuestra una carta del erudito boloñés Giovanni del Virgilio.

Si concluyo esta investigación con la *Divina Comedia* no es tan sólo para señalar una vez más la intervención del azar en la historia del Purgatorio. Ni únicamente para dejar al término de este libro el Purgatorio sobre las cimas donde Dante lo puso. Sino también, y sobre todo, porque Dante, a través de una obra excepcional, reunió en una sinfonía la mayor parte de los temas esparcidos cuyas huellas he procurado seguir. *Il Purgatorio* constituye una conclusión sublime después de toda la lenta génesis del Purgatorio. Finalmente, entre todas las imágenes posibles y a veces concurrentes del Purgatorio que la Iglesia, sin dejar de afirmar lo esencial del dogma, dejó a la elección de la sensibilidad y la imaginación de los cristianos, el segundo cántico de la obra de Dante es la más noble de las representaciones del Purgatorio nacidas del espíritu humano.

En el bosque de comentarios de los dantólogos, entre quienes sería ridículo que yo pretendiera deslizarme, he seguido el sencillo camino de una lectura ingenua del poema en la que ha sido mi guía el recuerdo de los numerosos textos que precedieron a la *Divina Comedia* en la búsqueda del Purgatorio[1]. Empezaré por trazar de nuevo este itinerario.

---

[1] Me he servido de la edición bilingüe publicada con ocasión del séptimo centenario del nacimiento de Dante en 1965 por los Libreros asociados, París, 1965, con el texto italiano establecido en su última edición por la Società Dantesca Italiana, la traducción de L. Espinasse-Mongenet revisada por Louise Cohen y Claude Ambroise y una presen-

Dante había dicho ya mucho de él en el último verso del *Infierno.* El poeta y su guía, Virgilio, salieron fuera «para ver de nuevo las estrellas». El Purgatorio no es subterráneo. Su nivel es el de la tierra, bajo el cielo estrellado. Un anciano, un sabio de la Antigüedad, Catón de Útica, los acoge porque es el guardián del Purgatorio. Este último es una montaña cuya parte baja es una especie de antecámara, un lugar de espera donde se hallan a la expectativa los muertos que todavía no se han hecho dignos de entrar en el Purgatorio propiamente dicho. La montaña se levanta en el hemisferio sur, ocupado, según Ptolomeo a quien Dante sigue, por un océano desierto impenetrable a los vivos. La montaña está ubicada en los antípodas de Jerusalén (II, 3, IV, 68 ss.). El Purgatorio propiamente dicho es abordado por los dos peregrinos en el canto noveno, cuando Virgilio anuncia a su compañero:

---

tación de Paul Renucci. Me he valido también de la traducción y los comentarios originales, ricos y densos, de André Pézard en la «Bibliothèque de la Pléiade», aparecidos igualmente en 1965. Un cuadro cómodo de la estructura del *Purgatorio* puede encontrarse en la *Edizione del Centenario* de *Tutte le Opere di Dante,* al cuidado de Fredi Chiapelli, Milán, U. Marsia, 1965. El breve artículo «*Purgatorio*» del *Dante Dictionary* es útil para la caracterización del Purgatorio dantesco desde el punto de vista tanto ideológico como topográfico. Indicaciones interesantes sobre la localización y descripción del Purgatorio pueden encontrarse en el viejo estudio de Edoardo COLI, *Il paradiso terrestre dantesco,* Florencia, 1897. Entre los comentarios, el de G. A. Scartàzzini aparece recogido y revisado por Giuseppe Vandelli en la edición crítica de la Società Dantesca Italiana, 2.ª edic., Milán, 1960. André Pézard llama la atención sobre el de G. TROCCOLI, *Il Purgatorio dantesco.* He utilizado también el de Charles S. SINGLETON, *Dante Alighieri, The Divine Comedy, Purgatorio, 2: Comentary,* Princeton, 1973, y las notas de la edición de Natalino Sapegno, Florencia, 1956. Sobre un punto de vista, el de la teología, importante desde mi óptica, puede leerse aún el estudio clásico del padre MANDONNET, *Dante, le théologien,* París, 1935, y su pareja *Dante et la philosophie,* de Etienne GILSON, París, 1939.

A propósito de los precursores de Dante en las visiones y descripciones del más allá, citaré, además de H. R. PATCH, *The other world according to descriptions in medieval literature,* 1950, los siguientes títulos: A. D'ANCONA, *I precursori di Dante,* Florencia, 1874; M. DODS, *Forerunners of Dante,* Edimburgo, 1903; DIELS, «Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante» en *Neues Jahrbuch,* XLIX, 1922, p. 239 y ss.; A. RÜEGG, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante,* Einsiedeln y Colonia, 1945, y sobre todo Giosuè MUSCA, «Dante e Beda» en *Studi Storici in onore di Ottorino Bertolini,* II, 1972, pp. 497-524. Debo a la amistad de Girolamo Arnaldi haber podido consultar en excelentes condiciones los comentarios más antiguos de la *Divina Commedia,* publicados por G. Biagi, G. L. Passerini, E. Rostagno, *La Divina Commedia nella figurazione artistica e nel secolare commento,* Turín, 1931. Los comentarios más antiguos (los del siglo XIV, únicos en los que me he fijado) son sobre todo filológicos.

[*N. del T.* Me he permitido traducir por mi cuenta los textos dantescos del original italiano, tan prieto y arduo, sobre la edición crítica de la *Divina Commedia* por la Società Dantesca Italiana (U. Hoepli edit., Milán, 1949) teniendo a la vista dos de las más divulgadas traducciones españolas: la de M. Aranda Donjuan, Barcelona, Edit. iberia, 1953, y la de A. Cuyás, Barcelona, Edic. Ibéricas, s/a., y procurando que el resultado fuera lo más literal posible —de lo que se trata es de seguir el pensamiento de Dante— y en lo posible también, literario y rítmico.]

Acabas de llegar al Purgatorio
Mira allá lejos el acantilado (*balzo*) que le rodea
Mira su entrada donde éste parece interrumpirse
(vv. 49-51).

El Purgatorio está formado por siete círculos o cornisas escalonadas (*cerchi, cerchie, cinghi, cornici, giri, gironi*) cuya circunferencia disminuye a medida que se asciende a la cima. Las almas purgan allí los siete pecados capitales; por orden: el orgullo, la envidia, la cólera, la pereza, la avaricia, la gula, y la lujuria. En la cima de la montaña, Virgilio y Dante entran en el paraíso terrenal donde transcurren los seis últimos cantos del *Purgatorio* (del XXVIII al XXXIII). Virgilio, que en el umbral del paraíso terrenal ha abandonado su oficio de guía, le dice a Dante:

No esperes ya de mí palabras ni advertencias
Libre, recto y sano es tu albedrío
Y fuera grave error no obedecerle:
Te hago dueño de ti y te doy la corona y la mitra
(XXVII, 139-142).

El poeta desaparece dejando sumido en lágrimas a Dante (XXX, 49-54) ante quien inmediatamente se presenta Beatriz que será su guía en la última fase de su peregrinación, a lo largo del tercer reino, el Paraíso.

Nadie expresó mejor que Dante la relación dentro del sistema de la Creación del aquende y el más allá. Desde el Infierno se emerge al nivel del mundo intermedio y temporal, el de la tierra desde donde se eleva hacia el Cielo la montaña del Purgatorio coronada por el Paraíso terrenal que ya no está situado en un rincón perdido del universo, sino en su propio nivel ideológico, el de la inocencia entre la cima de la purificación en el Purgatorio y el comienzo de la glorificación en el Cielo. Lo que parece haber quedado aquí relativamente sacrificado son los limbos sobre los cuales, durante el siglo XIII, los teólogos profesionales tanto se complacieron en extenderse, sin que a ello correspondiera, según las apariencias, un enraizamiento profundo de tales lugares marginales en las creencias ni en las prácticas. El verdadero sistema del más allá adoptado por la masa de los fieles no fue el sistema de los cinco lugares, sino el de los tres. A pesar de lo cual los limbos siguen estando presentes también en la *Divina Comedia*. Los dos limbos: el de los antiguos sabios y patriarcas y el de los niños del mundo cristiano. Vemos a Dante desgarrado entre, por una parte, su admiración y su reconocimiento, su afecto por los grandes espíritus paganos —la elección de Virgilio como guía está cargada de sentido—, así como su piedad y su ternura por los niños pequeños muertos en la primera edad, y, por otra, su estricta ortodoxia cristiana. Nadie podrá salvarse en el Cielo sin haber sido bautizado. Pero la doble población de los limbos se-

guirá obsesionando a Dante a lo largo de su peregrinación. Para los sabios y los justos anteriores a Cristo hay dos destinos diferentes. Los que vivieron bajo la antigua ley fueron salvados por Cristo cuando descendió a aquella parte del Infierno que formaba el limbo de los Patriarcas,

y los hizo bienaventurados

(*Infierno*, IV, 61),

y que luego quedó cerrada para siempre. En cuanto a los paganos, tendrán que permanecer en este nivel de tinieblas, pero Dios les ha otorgado en lo más alto de los infiernos, a nivel del primer círculo, un noble castillo (*nobile castello*) donde viven «en medio de un prado de fresca verdura», bordeado en uno de sus lados por «un lugar abierto, luminoso y elevado» (*Infierno*, IV, 106 ss.). Los sabios antiguos, cuya evocación y reminiscencias no dejan nunca de acompañar a Dante en el curso de su peregrinación, se hallan todavía explícitamente presentes en el *Purgatorio*: se trata de Aristóteles, Platón y tantos otros cuyo «deseo sin fruto» del verdadero Dios nos recuerda (III, 40-45); o de Juvenal, al que Virgilio evoca descendiendo «al limbo del infierno» (XXII, 14); o de Estacio que pregunta con ansiedad a su maestro Virgilio si los grandes escritores romanos están condenados, a lo que éste responde que están con él «en el primer recinto de la ciega prisión» donde hablan con frecuencia de la montaña, el monte del Purgatorio, en que residen sus madres las Musas (XXII, 97 ss.). Por otra parte, Dios ha puesto como guardián de la montaña del Purgatorio a uno de ellos: Catón de Útica. Algunos se han sorprendido al ver esta función encomendada a un pagano que, además, se suicidó. Pero Dante sentía por él, que había sido, al precio de su vida, el campeón de la libertad, la más viva admiración (*Purgatorio*, I, 70-75). Virgilio hace de él, en el *Banquete*, el símbolo del ciudadano, del héroe de la vida cívica, que considera haber nacido «no para sí mismo, sino para la patria y el mundo entero»[2].

Por lo que se refiere a los niños pequeños muertos antes del bautismo y señalados tan sólo con el pecado original, éstos se encuentran con los sabios paganos en el mismo castillo del primer círculo del Infierno. Virgilio se lo revela así al trovador Sordel al que ha encontrado en el ante-purgatorio:

Hay allá abajo un lugar entristecido no por tormentos
Sino tan sólo por tinieblas, y donde los lamentos
No resuenan cual gritos, sino que son suspiros.

---

2 «*Onde si legge* [el *De Senectute* de Cicerón] *di Catone che non a sé, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea*» (*Convivio*, IV, XXVII, 3).

Allí es donde yo estoy en compañía de niños inocentes
A los que mordieron los dientes de la muerte
Antes de verse limpios de la culpa humana

(VII, 28-33).

En el *Paraíso*, una vez más, Dante evocará de nuevo a los niños de pocos años retenidos en el limbo del infierno:

Pero desde que adivino el tiempo de la gracia
Por carecer del perfecto bautismo de Cristo
La inocencia de estos está retenida allá abajo

(XXXII, 82-84).

Si Dante estuvo acertado al darle al Purgatorio todas sus dimensiones, ello se debió a haber comprendido su papel de intermediario activo y a haberlo sabido poner de relieve gracias a su encarnación espacial y a la figuración de la lógica espiritual en que se inserta. Dante supo anudar el vínculo entre su cosmogonía y su teología. Algunos comentaristas se han adelantado a decir que había introducido –casi como de relleno– en la *Divina Comedia* los conocimientos adquiridos en la frecuentación, según sus propios términos, de las «escuelas de religiosos y de las disputas de los filósofos» a las que se había lanzado en cuerpo y alma después de la muerte de Beatriz en 1290. ¿Pero quién no advierte que su cosmogonía, su filosofía y su teología son la materia misma –la materia y el espíritu– de su poema?

El Purgatorio es indudablemente «ese segundo reino» entre Infierno y Paraíso. Pero Dante posee de ese más allá intermedio una idea absolutamente dinámica y espiritual. El Purgatorio no se reduce a ser un lugar intermedio y neutro, sino que contiene una orientación, un sentido. Se dirige desde la tierra donde mueren los futuros elegidos al Cielo donde les aguarda su mansión eterna. En el curso de su itinerario, se purgan, se vuelven cada vez más puros, y se van acercando a la cima, a las alturas a donde están destinados. De todas las imágenes geográficas que lo imaginario del más allá, desde hacía tantos siglos, ofrecía a Dante, él escogió la única que expresa la verdadera lógica del Purgatorio, aquella que consiste en un ascenso, la montaña. Para Dante, que lleva a cabo, en su evocación de las postrimerías, la síntesis entre lo más reciente (el Purgatorio) y lo más tradicional (el temor del Infierno y el anhelo del Cielo), no hay ninguna cristalización de los sentimientos en torno a la muerte. Se contenta con evocarla de una manera significativa en el segundo canto del Purgatorio cuando, en la embarcación del ángel nauta, las almas «cantan todas ellas al unísono» el salmo CXIII *In exitu Israel de Aegypto* que se cantaba en la Edad Media durante el traslado de los difuntos desde su domicilio al templo y luego al cementerio (II, 46-48). Lo esencial está en la ascensión de la montaña, nombrada sin cesar («il monte» a todo lo largo del cán-

tico)[3] y denominada incluso «el monte sagrado» (*il sacro monte*, XIX, 38), el monte santo (*il santo monte*, XXVIII, 12). Montaña que, en dos de esos versos cuyo secreto para evocar varios sentidos a la vez parece poseer Dante, define como *poggio* (en francés *puy*), cumbre volcánica que parece dirigida hacia el cielo al que debe conducir:

y dirigí mi mirada hacia la cumbre
que hacia el cielo se lanza a lo más alto
[e diedi il viso mio incontro al poggio
ch'nverso il ciel piu alto si dislaga]

(III, 14-15).

Montaña altísima, muy escarpada, muy difícil de escalar. Virgilio arrastra literalmente a Dante y trepan ambos a cuatro patas:

Ascendíamos gracias a las hendiduras de la roca
Y por todas partes gravitaban sus murallones
Y el suelo, bajo nuestros pies, reclamaba pies y manos
Cuando estuvimos sobre la arista superior
Del alto acantilado, y en lugar descubierto
«Maestro, le pregunté, ¿qué dirección tomamos?»
Y él me dijo: «Que no retroceda ninguno de tus pasos
Avanza solamente tras de mí hacia lo alto»

(IV, 31-38).

La cima era tan alta que desafiaba la mirada

(IV, 40).

Este «segundo reino» que abarca todo un mundo se halla a su vez dividido en regiones que Dante llama también reinos: son los «siete reinos» a través de los cuales ruega Virgilio al portero Catón que los deje pasar, a Dante y a él:

Déjanos atravesar los siete reinos

(I, 82).

De cada uno de estos reinos al siguiente, desde una cornisa a la de más arriba, los viajeros ascienden por unas escaleras, mediante gradas escarpadas (*scale, scaglioni, scallo, gradi*, etc.). Helos aquí, por ejemplo, durante su ascenso de la cornisa cuarta a la quinta:

entre las dos escarpas del duro roquedal

(XIX, 48).

---

[3] I, 108; II, 60; 122; III, 46; IV, 38, 39; VI, 48; VII, 4, 65; VIII, 57; X, 18; XII, 24, 73; XIV, 1; XV, 8; XIX, 117; XX, 114, 128; XXI, 35, 71; XXII, 123; XXV, 105; XVII, 74; XXVIII, 101; XXX, 74; y en el *Paraíso*, XV, 93; XVII, 113, 137.

LA MONTAÑA DE LA PURGACIÓN

Pero la montaña del Purgatorio es la de la purgación y éste es el acto esencial que en ella se efectúa. El tema lo plantea Dante explícitamente desde el principio:

Y celebraré aquel segundo reino
Donde el humano espíritu se purga
Y de ascender al cielo se hace digno

(I, 4-6).

Al dirigirse a Catón, recuerda Virgilio que mostrarle esta purgación a Dante constituye especialmente la finalidad de su viaje:

y ahora lo que pretendo es mostrarle esos espíritus
que se purgan bajo tu custodia

(I, 65-66).

En medio de la purgación colectiva, Dante se detiene en algunas purgaciones individuales. Es por ejemplo el caso del poeta Guido Guinizelli en la séptima cornisa, la de los lujuriosos:

Yo soy Guinizelli y aquí me estoy purgando

(XXVI, 92).

La purgación se lleva a cabo en la montaña de tres maneras. Mediante una punición material que mortifica las malas pasiones e incita a la virtud. Mediante la meditación del pecado que purgar y sobre la virtud opuesta: en cierto modo hay en el *Purgatorio* un tratado de las virtudes y los vicios. Meditación favorecida por el ejemplo de muertos ilustres o conocidos encontrados en las distintas cornisas. Dante recupera y desarrolla en su obra la utilización tradicional de los muertos del Purgatorio con fines políticos (¿y qué poeta hubo más político que él?) en el contexto de una más elevada lección espiritual. Finalmente, la purgación se efectúa también mediante la oración que purifica al alma, la corrobora en la gracia de Dios y expresa su esperanza[4].

El principio que explica la repartición de las almas en las cornisas del Purgatorio es el amor. Virgilio le explica a Dante su mecanismo cuando se encuentran a medio camino de la montaña, entre la tercera cornisa, que es la de los coléricos, y la cuarta, la de los indolentes.

Dante interroga a su guía con ocasión de un alto en el camino que no debe interrumpir la lección que va recibiendo progresivamente:

[4] *Dante Dictionary*, p. 534.

Mi dulce padre, díme, ¿qué ofensa
es la que se expía en este círculo en que estamos?
Si nuestros pasos se detienen, no se detenga tu enseñanza
(XVII, 82-84).

El fondo común a todos los pecados es la ausencia de amor de Dios, o sea del bien. Amor desviado hacia el mal, amor demasiado tibio, amor trasmutado en rencor, cosas como ésas constituyen el movimiento profundo del pecado; sobre la montaña del Purgatorio, en cambio, se restaura el verdadero amor, la escalada del Purgatorio es una ascensión hacia el bien, la corrección del rumbo de la navegación hacia Dios, retrasada por el pecado. Dante une en este punto las metáforas de la montaña y de la mar en el lugar en que el monte surge del océano. Virgilio responde, en efecto:

... El amor del bien relajado
en su deber, aquí se restaura,
aquí vuelve a batir el remo retrasado
(XVIII, 85-87)[5].

LA LEY DEL PROGRESO

Toda la lógica de este purgatorio montuoso reside en el progreso que se lleva a cabo en su ascensión: el alma progresa a cada paso, se vuelve más pura. Es una ascensión en el doble sentido físico y espiritual. El signo de semejante progreso está en el aligeramiento de la pena, como si la escalada fuese más fácil, y la montaña menos escarpada para un alma paulatinamente descargada de pecados.

Virgilio se lo había anunciado a Dante, ya desde el ante-purgatorio:

Y él me dijo: «Esta montaña es tal
que siempre se le hace muy dura al que comienza
pero más leve al que en su ascenso avanza»
(IV, 88-90).

Y, de nuevo, las imágenes combinadas de la escalada y de la navegación:

Así, cuando se te haga tan suave
Que te sea tan ligero ascender por ella
Como descender en una nave, a favor de la corriente,
Será que has alcanzado el término de esta senda
(IV, 91-94).

[5] *Ed elli a me: «L'amor del bene scemo / deo suo dever quiritta si ristora, / qui si ribatte il mal tardato remo»* / Hermosos versos, difíciles de traducir...

A partir de la primera cornisa hay una mejora; las chimeneas se ven reemplazadas por escaleras:

... Venid, aquí cerca están las gradas
Y en adelante podréis subir con facilidad

(XII, 92-93).

En lo alto de esta primera escalera Dante recuerda la ley de ascenso que es también una ley de progreso:

Nos hallábamos en lo más alto de la escalera
allí donde por segunda vez se corta la montaña
que hace que el mal se borre mientras se la asciende

(XIII, 1-3).

En la cornisa siguiente un ángel hace observar a los alpinistas la prosecución del mejoramiento, en un clima más sosegado:

Nos dijo con una voz jovial: subid por aquí
A una escalera mucho menos empinada que las otras

(XV, 35-36).

Al alcanzar la quinta cornisa donde los muertos lloran echados de bruces sobre el suelo, suplican su ayuda invocando el principio del progreso en la ascensión:

Oh elegidos de Dios, cuyos sufrimientos
Por la justicia y la esperanza se vuelven menos duros
Ayudadnos a dar con los peldaños ascendentes

(XIX, 76-78).

Este nuevo resumen sintético evoca ciertos datos esenciales del Purgatorio: las almas que hay en él cuentan con la promesa del Cielo, son almas de elegidos; sufren allí, pero la justicia de Dios, que es perfecta y se confunde con la misericordia y la esperanza que reina en aquellos parajes, atenúa los sufrimientos y éstos van disminuyendo a medida que se va ascendiendo.

En la sexta cornisa, Dante indica a su amigo Forese Donati que la montaña donde se encuentra y a la que le ha conducido Virgilio es el lugar en que uno se corrige y se endereza:

Desde allí hasta lo alto me han traído sus ánimos
escalando y rodeando la montaña
que os endereza a vosotros, torcidos por el mundo

(XXIII, 124-126).

PURGATORIO Y PECADOS

Este Purgatorio es desde luego aquel en que se expían los pecados; pero Dante parece haber dejado a un lado aquí, en parte al menos, la enseñanza de los teólogos. Porque los pecados que se expían no son los pecados veniales, de los que Dante apenas si habla, a no ser que aluda a ellos al evocar el exceso de amor por los suyos, que era uno de aquellos pecados «ligeros» ya citados por san Agustín. En lo esencial, los pecados que se purgan en las siete cornisas son los pecados capitales, igual que en el Infierno. Dante, siempre consciente de la lógica profunda del Purgatorio, ve inequívocamente en él un infierno temporal que recuerda en un modo transitorio menor los tormentos infernales merecidos por los mismos pecados, sólo que menos gravemente cometidos, lo mismo si se borraron en parte mediante el arrepentimiento y la penitencia, que si se trata de pecados menos inveterados que en los condenados, que si sólo parcialmente mancharon una vida animada en el resto por el amor de Dios.

Un ángel, a la entrada del Purgatorio, marca simbólicamente estos pecados en Dante, trazando sobre su frente con la punta de su espada siete veces la letra P (*peccato*, pecado),

> «Procura lavar,
> cuando estés dentro, estas heridas», le dijo
> (IX, 112-114).

En efecto, a la salida de cada una de las cornisas un ángel borrará cada una de las llagas, cada uno de los pecados marcados sobre la frente de Dante.

En el canto diecisiete, después de haberle explicado Virgilio a Dante la lista de las infracciones al amor, le aclara también, a la luz de este principio, el sistema de los siete pecados capitales.

Las tres primeras formas de la perversión del amor del bien en amor del mal son las tres especies de odio hacia el prójimo, o mejor de amor del mal del prójimo (*'l mal che s'ama è del prossimo*). Son la voluntad de humillarle, la imposibilidad de soportar su superioridad, y el deseo de vengarse de cualquier ofensa. Los tres primeros pecados capitales son por tanto: el orgullo, la envidia y la cólera (XVII, 112-123).

Hay, por otra parte, tres formas de un amor distinto «que se dirige hacia el bien pero según una corrupción del orden» (XVII, 125 ss.). Virgilio deja a Dante la tarea de descubrir más tarde, durante el resto de su ascenso, las tres formas de este amor corrompido. Serán la avaricia, la gula y la lujuria.

En el corazón mismo del sistema está inscrito el relajamiento del amor, el amor tibio, el amor «lento» (*lento amore*). Es el pecado que se expía a la mitad de la altitud de la montaña: la indolencia, el disgusto de la vida, nacido en el medio monástico, al que se denomina en latín

accedia (de donde se deriva el italiano *accidia*) y del que se purgan los «tristes» *(tristi)* de la cuarta cornisa.

Como puede advertirse, esta lista de los siete pecados capitales es también una lista jerárquica, puesto que las almas progresan precisamente al elevarse de cornisa en cornisa. En todo esto Dante se muestra al mismo tiempo tradicionalista e innovador. Tradicionalista, puesto que pone a la cabeza de los pecados el orgullo, siendo así que durante el siglo XIII la avaricia había venido por lo general a suplantarlo[6]. E innovador, porque considera como más graves los pecados del espíritu cometidos contra el prójimo, orgullo, envidia e ira, que los pecados de la carne, cometidos en gran parte contra uno mismo, avaricia, gula y lujuria. Respecto de este último vicio, Dante hace que se beneficien del Purgatorio, sin olvidar que también los había condenado en el Infierno, algunos lujuriosos, tanto homosexuales como heterosexuales (canto XXVI).

En el mecanismo del pecado que conduce al Purgatorio, Dante parece haber sido particularmente sensible al carácter tardío del arrepentimiento. Vuelve sobre él en numerosas ocasiones. En el ante-purgatorio, por ejemplo, Belacqua está persuadido de que es inútil que se adelante hasta la puerta del Purgatorio que permanecerá cerrada para él.

> «porque, dice, retrasé hasta el final los saludables suspiros»
> (IV, 132).

Lo mismo les acontece a los muchos que perecieron de muerte violenta y, por ello mismo, no se arrepintieron sino en el último momento:

> «Todos nosotros perecimos en otro tiempo de muerte violenta
> y fuimos pecadores hasta el último instante»
> (V, 52-53).

Ya en la primera cornisa se nos recuerda que un muerto que aguardó a la última hora para arrepentirse no puede ser admitido sin ayuda en el Purgatorio (XI, 127-129). De ahí la sorpresa de Dante al encontrar en el Purgatorio, menos de cinco años después de su muerte, a Forese Donati, al que su poca diligencia en arrepentirse hacía suponerle en el ante-purgatorio

> allá abajo
> en un lugar donde el tiempo con el tiempo se restaura
> (XXIII, 83-84).

---

[6] Cf. L. K. LITTLE, «Pride goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom», en *American Historical Review*, LXXVI, 1971.

La originalidad de Dante consiste en efecto en haber imaginado que muchos de los pecadores, antes de ingresar en el espacio en que se desenvuelve el proceso de purgación, se detienen en un lugar de espera, el ante-purgatorio, al pie de la montaña. Cabe suponer que como el Purgatorio se iba prometiendo cada vez con más facilidad a los que se contentaban con un acto de contrición *in extremis,* como se aprecia ya con claridad en Cesáreo de Heisterbach, Dante consideró necesario, por muy inclinado que se sintiera a creer muy amplia la misericordia de Dios, instituir esta prueba suplementaria, la espera ante el Purgatorio.

Una multitud inquieta, ignorante del camino hacia el Purgatorio, pregunta a Virgilio y a Dante:

> Si lo sabéis,
> Mostradnos la senda que conduce a la montaña
>
> (II, 59-60).

A Dante que pregunta en el ante-purgatorio a su amigo Casella:

> Pero a ti, ¿cómo es que te han retenido durante tantas horas?

éste se contenta con responder:

> Ninguna injusticia se ha cometido conmigo.
> Si el ángel que acepta a bordo a quien quiere, y cuando quiere,
> me ha rechazado el pasaje más de una vez,
> ha sido porque su voluntad es el reflejo de una voluntad justa
>
> (II, 94-97).

Y es él mismo quien recuerda, como si se tratara de una realidad, la vieja leyenda según la cual las almas de los muertos que no han sido condenados pero que tienen que purgarse, se reúnen en Ostia, cerca de la desembocadura del Tíber:

> Y así fue como, mientras miraba el mar,
> allí donde las aguas del Tíber se vuelven saladas,
> fui acogido por él con benevolencia
> Hacia aquella desembocadura ha tendido ahora él sus alas
> porque es allí donde siguen reuniéndose todavía
> las almas que no tienen que descender al Aqueronte
>
> (II, 100-105).

El arrogante sienés Provenzano Galvani debió el haber podido escapar a la espera del ante-purgatorio a una obra piadosa que fue además para él una humillación. Para pagar el rescate de uno de sus amigos hubo de mendigar en la plaza mayor de la ciudad:

Esta obra le libró de la pena del exilio

(XI, 142).

Guido Guinizelli a su vez, puede ya purgarse (según le dice a Dante),

«por haberme arrepentido de verdad antes de mis días postreros»

(XXVI, 93).

Hay, sin embargo, por la época en que Dante efectúa su viaje al más allá, una circunstancia que remueve los obstáculos a la puerta del Purgatorio y empuja hacia la montaña a la multitud de almas a la espera. Se trata de las indulgencias decididas por el Papa Bonifacio VIII con ocasión del jubileo de 1300. Casella les dice a Virgilio y a Dante hablando del barquero Catón:

A decir verdad, desde hace tres meses
acoge a quien quiere embarcar, sin dificultad alguna

(II, 98-99).

¿Qué mejor testimonio podría encontrarse de la transformación causada por la innovación de Bonifacio VIII en las prácticas relacionadas con el Purgatorio?

En el Purgatorio no sólo no entra quien quiere y como quiere, sino que tampoco cabe creer que el Purgatorio dantesco sea ya un Paraíso. Sus cornisas resuenan con llantos y gemidos. Al acercarse Dante, en sueños, se siente invadido por el temor. Se estremece y pone lívido,

como un hombre al que el espanto hiela

(IX, 42).

Es preciso que Virgilio se dedique a tranquilizarle.

La montaña es indudablemente un lugar de castigos. Por ejemplo, en la segunda cornisa, para los envidiosos, aquí tenemos el látigo, por más que sus cuerdas se entrelacen de amor,

Este círculo castiga
el pecado de envidia, por eso están
trenzadas de amor, las cuerdas del látigo

(XIII, 37-39).

Pero las sombras de los envidiosos sufren penas todavía peores,

porque, a todas ellas, un alambre les cose los párpados
como se hace con el gavilán salvaje
cuando no está tranquilo

(XIII, 70-72).

Entre los pecados cometidos en la tierra y la intensidad y dureza de los castigos correspondientes, en particular la prolongación de la espera en el ante-purgatorio, media, además del nivel de la montaña en que se purga la falta, esa proporcionalidad en la que ya hemos reconocido una de las características del sistema del Purgatorio.

El hijo natural y legitimado de Federico II, Manfredo, que murió excomulgado, declara en el ante-purgatorio:

> Es lo cierto que el que muere contumaz
> para con la Santa Iglesia, aunque al fin se arrepienta,
> ha de permanecer desterrado lejos de esta orilla
> treinta veces el tiempo que se mantuvo
> en semejante presunción
>
> (III, 136-140).

Y Belacqua:

> Es preciso antes que el cielo gire en torno mío tanto tiempo
> como el que yo dejé que lo hiciera estando en vida
> ya que fui retrasando hasta el final los saludables suspiros
>
> (IV, 130-132).

Dando la vuelta en la imaginación a semejante proporcionalidad, Estacio, el gran admirador de Virgilio, asegura que habría pasado de buena gana un año suplementario en el Purgatorio con tal de haber podido vivir en la tierra al mismo tiempo que Virgilio (XXI, 100-102).

Sin embargo Dante recoge la afirmación procedente de san Agustín según la cual las penas del Purgatorio son superiores a la peor de las penas terrenas. Lo hace de acuerdo con su estilo imaginativo, echando mano del relieve montañoso que ha dado al Purgatorio:

> Llegamos mientras tanto al pie de la montaña.
> Allí encontramos tan escarpada roca
> que vana hubiese sido la agilidad de piernas.
> Entre Lerici y Turbia el paso más desierto,
> el más difícil, comparado a esta roca,
> no es más que una escalera, fácil y espaciosa.
>
> (III, 46-51).

El fuego

Dante hace alusión en ocasiones a lo que, antes de él, se identificaba más o menos con la pena del Purgatorio, el fuego.

En la pesadilla que le atormenta al aproximarse a la montaña Dante contempla en sueños un fuego:

> Tuve allí la sensación de que ardíamos
> y tan ardiente se hizo el incendio imaginario
> que mi sueño no pudo menos de romperse
>
> (XI, 31-33).

De tal manera que Dante llega a creerse devuelto al Infierno:

> Ni la oscuridad del infierno, ni la de una noche
> privada de estrellas, bajo un cielo lóbrego,
> de nubes tenebrosas, pusieron jamás ante mis ojos
> un velo más espeso que la humareda que nos envolvía
>
> (XVI, 1-5).

En la séptima y última cornisa el fuego abrasa a los lujuriosos (XXV, 137):

> Aquí el flanco del monte arroja llamas altas
> y, de lo hondo del barranco, sopla hacia lo alto un viento
> que las rechaza y se las lleva lejos;
> de suerte que nos era preciso avanzar por el costado abierto
> uno tras otro; y yo temía el fuego por un lado
> y por otro temía caer en el abismo
>
> (XXV, 112-117).

El fuego es tan violento que le impide a Dante arroparse en los brazos de su maestro Guido Guinizelli

> Pues, a causa del fuego, no me fue posible aproximarme más
>
> (XXVI, 102).

mientras que el trovador Arnaut Daniel

> se pierde en el fuego que le purifica
>
> (XXVI, 102).

Al final, en el momento de abandonar el Purgatorio para alcanzar el Paraíso terrenal, hay que pasar a través del muro de fuego. El ángel de la última cornisa se lo anuncia:

> No se puede pasar más allá, si primero no se sufre
> el mordisco de este fuego, oh almas santas: entrad...
>
> (XXVII, 10-11).

Dante mira con aprensión el fuego:

> Con mis manos cruzadas me incliné hacia adelante,
> mientras miraba el fuego imaginando con viveza
> cuerpos que había visto otras veces arder
>
> (XXVII, 16-18).

Virgilio le tranquiliza:

> Ten por seguro que si en el seno de esa llama
> permanecieras mil años y aún más tiempo
> no podría privarte ni de un solo cabello
>
> (XXVII, 25-27).

Pero la prueba no deja de ser penosa, por más que Virgilio se haya introducido en el fuego antes que él:

> Cuando me ví en el fuego, tanta era su violencia
> que en vidrio hirviendo, por refrescarme,
> pienso que me habría arrojado
>
> (XXVII, 49-51).

Es preciso que Virgilio se ponga a hablarle inmediatamente de Beatriz y que una voz les llame cantando desde la otra orilla para que Dante pueda soportar la experiencia.

Fuego que recuerda el del Infierno y que sin embargo es distinto de él. Se lo recuerda Virgilio a Dante, cuando se dispone a dejarlo:

> El fuego temporal y el que es eterno,
> tú, hijo mío, los dos los has visto
>
> (XXVII, 127-128).

PURGATORIO E INFIERNO: EL ARREPENTIMIENTO

Ciertamente, el Purgatorio le trae a la memoria a Dante en numerosas ocasiones el Infierno. Si la montaña con sus nueve moradas, el ante-purgatorio, las siete cornisas del Purgatorio propiamente dicho y el Paraíso terrenal anuncia las nueve esferas del Paraíso, a Dante cuando trepa por ella le recuerda sobre todo los nueve círculos del Infierno. A pesar de lo cual Dante señala la diferencia fundamental que existe entre el Infierno y el Purgatorio y la hace ostensible con perfecta claridad. Ante todo por la estrechez de la puerta (IX, 75) que contrasta con la amplia abertura de la puerta del Infierno, y recuerda la puerta estrecha de la salvación según el Evangelio: «Entrad por la puerta estrecha. Ancho es, en efecto, y espacioso el camino que conduce a la perdición, y son muchos los que van por él; en cambio es estrecha la puerta y reducido el camino que lleva a la vida y son pocos los que lo encuentran» (Mt., 47, 13-14). Y también: «Esforzaos en entrar por la puerta estrecha, porque yo os digo que muchos intentarán entrar y no lo conseguirán» (Lc., 13, 24).

Dante es aún máa explícito:

> Qué diferentes son estos caminos de acceso
> de los del Infierno, porque aquí se entra entre cantos
> mientras que allá abajo entre feroces lamentaciones.

Si Dante, y por cierto más y mejor que nadie, hace del Purgatorio el lugar intermedio del más allá, al mismo tiempo sustrae su Purgatorio a la infernalización que la Iglesia le había hecho sufrir durante el siglo XIII. Más ortodoxamente fiel a la lógica del Purgatorio, especie de punto medio desigualmente distante de los dos extremos, dada su tendencia a bascular hacia el Paraíso, Dante presenta efectivamente el Purgatorio como el lugar de la esperanza y de los inicios del gozo, el ámbito de la entrada progresiva en la luz.

Es que, en cierto modo, por encima de la mayoría de los grandes escolásticos, Dante sigue manteniéndose fiel, como lo había sido, casi hasta el exceso, Guillermo de Auvernia, a la gran tradición de los teólogos del siglo XII que habían dejado anclado el Purgatorio en la penitencia.

En el antepurgatorio nos encontramos con el canto del *Miserere,* canto de humildad necesario para la expiación y la purificación (V, 22-24).

Y, en el momento de franquear la puerta del Purgatorio, tenemos el perfecto y sutil simbolismo de las tres gradas que dan acceso a ella:

> Vi una puerta y tres gradas bajo ella
> que le daban acceso, de color diferente
> y un portero que permanecía silencioso.
> [...]
> Nos acercamos a ella y el primer escalón
> era de mármol blanco, tan claro y tan bruñido
> que como en un espejo podía en él mirarme.
> El segundo era oscuro, más negro que rojizo,
> de una especie de piedra áspera y calcinada,
> agrietada a lo largo y de través.
> El tercero, macizo, encima de los otros,
> me pareció de pórfiro, tan encendido
> como la sangre que brota de una arteria.
> [...]
> De una en otra grada, a causa de mi buena voluntad
> me hizo ascender mi guía, que me dijo:
> «Ruega con humildad que te abra esa puerta.»
>
> (IX, 76-108).

«Esta escena», como dice con acierto el comentario de la edición francesa del Centenario, «es una representación de la penitencia: el ángel encarna al sacerdote, silencioso, porque es el pecador quien debe dirigirse a él. Las tres gradas de diferentes colores simbolizan los tres actos del sacramento: la contrición, la confesión y la satisfacción, actos distintos en sí mismos, pero que constituyen entre los tres el sacramento, así como las tres gradas conducen a un único umbral»[7].

---

[7] Edición citada en la nota 1, p. 449, con la traducción de Espinossé-Mongenet. La cita está en la p. 604.

El primer escalón simboliza la contrición *(contritio cordis)* que tiene que hacer al penitente blanco como el mármol. El segundo representa la confesión *(confessio oris)* que provoca en el penitente el sombrío color rojo de la vergüenza. El tercero encarna la penitencia propiamente dicha *(satisfactio operis)* que es de color rojo encendido como el ardor de la caridad, del amor que entonces anima al penitente.

Desde este umbral de la purgación, el penitente difunto, si bien ha penetrado ya en ese

> mundo en el que pecar no está ya en nuestras manos
> (XXVI, 131-132)

tiene que manifestar, como hombre que es, dotado siempre de libre arbitrio, su voluntad de purgación. Dante sigue a Virgilio por el Purgatorio «con buena voluntad» *(di buona voglia)*.

En el corazón del Purgatorio, Estacio les recuerda a Virgilio y a Dante que el alma ha de *querer* purificarse.

> De su purificación sólo el querer es prueba
> que, libre del todo para mudar de estancia,
> sorprende al alma, y en su querer la ayuda.
> (XXI, 61-63)[8].

De este modo Dante retiene la doctrina abstracta de los escolásticos que se preguntan si la pena del Purgatorio es o no «voluntaria».

Una penitencia que encierra también su parte de amargura (la *acerbitas* de los teólogos y los predicadores).

Por ejemplo, en el caso de los avaros y los pródigos de la quinta cornisa:

> El mal de la avaricia aquí se muestra claramente
> en la purgación de las almas convertidas
> y no hay ninguna pena en el monte que sea más acerba
> (XIX, 115-117).

También en el Paraíso terrenal, la hermosa dama Matilde, que acoge cantando y danzando a Dante acompañado aún de Virgilio, canta el salmo XXXII, que es un salmo de penitencia:

> *Beati, quorum tecta sunt peccata!*
> (XXVIII, 40).

En semejante proceso penitencial resulta particularmente importante el arrepentimiento, y es conveniente que se exprese mediante las lágrimas.

---

[8] *Della mondizia sol voler fa prova / che, tutto libero a mutar convento, / l'alma soeprende, e di voler le giova.*

Las víctimas de muerte violenta que aguardan en el ante-purgatorio, a pesar del escaso tiempo que tuvieron antes de expirar, pudieron sin embargo no sólo arrepentirse, sino incluso perdonar a sus asesinos y verdugos.

> Tanto que, arrepentidos y perdonando,
> la vida abandonamos, reconciliados con Dios
> que nuestro pecho inflama del anhelo de verle
>
> (V, 55-57).

En el mismo ante-purgatorio, cuenta Buonconte de Montefeltro que su arrepentimiento en el momento de morir lo puso en las manos del ángel de Dios con gran despecho del ángel del Infierno, del diablo que vio cómo se le escapaba su presa gracias a una pequeña lágrima, *per una lacrimetta:*

> Me cogió el ángel de Dios mientras el del Infierno
> gritaba: «Tú, que vienes del cielo, ¿por qué me lo quitas?
> Te llevas lo que hay en él de inmortal
> por una lagrimilla que me lo arrebata
>
> (V, 104-107).

Cuando Dante descubre, avergonzado en la cornisa de los avaros, al papa Adriano V que trata de ocultarse, le interpela en estos términos:

> «... Espíritu en quien las lágrimas maduran
> el fruto sin el que a Diso no se puede llegar...»
>
> (XIX, 91-92).

Sobre esta quinta cornisa se despliega, al borde del abismo, la multitud de los que con sus lágrimas hacen que se desvanezca el mal,

> la gente en quien se funde gota a gota
> por los ojos el mal que ocupa el mundo entero
>
> (XX, 7-8).

Al entrar en el Paraíso terrenal, Dante recordará por última vez que para saborear su dicha, hay que haber pagado primero el precio del arrepentimiento que hace correr las lágrimas (XXX, 145).

LA ESPERANZA

Pero Dante insiste en que es la esperanza lo que reina en el Purgatorio. Las almas, dotadas de un cuerpo inmaterial —es el tema incansa-

blemente repetido por las sombras que en vano se intenta alcanzar[9]–, son almas liberadas, que están ya salvadas.

La esperanza se manifiesta a veces en la plegaria. Todo el *Purgatorio* está traspasado de plegarias y cánticos. Dante supo integrar en el poema la liturgia que los escolásticos dejaron las más de las veces a un lado. Y la imagen de los muertos del Purgatorio en oración será precisamente la que escojan los artistas del final de la Edad Media para distinguir el Purgatorio del Infierno. Aquí no hay ninguna esperanza, ¿para qué orar? Allí, en cambio, la certidumbre de la salvación tiene que materializarse en plegaria, ser atestiguada y urgida por ella. Esperanza simbolizada por el blanco y el verde, colores de la pureza y la esperanza.

El color blanco hace su aparición desde los primeros pasos de los viajeros en el ante-purgatorio.

> Luego a uno y otro lado vi aparecer
> algo blanco que no sabía lo que era
> al tiempo que por debajo otra blancura surgía
>
> (II, 22-24).

Virgilio anima a Dante y le exhorta a buscar la luz:

> y tú conserva firme tu esperanza, dulce hijo mío
>
> (III, 66).

Cuando los peregrinos inician su ascenso, se ven de nuevo impulsados por el deseo, la esperanza y la luz,

> pero aquí el hombre tiene que volar,
> quiero decir sobre las ágiles alas y las plumas
> de mi vivo deseo, tras los pasos del guía
> que me daba esperanza e iluminaba con su luz
>
> (IV, 27-30).

En el ante-purgatorio pasan por delante de ellos las almas en oración:

> Allí oraban con las manos levantadas
> Federigo Novello y aquél de Pisa...
>
> (VI, 16-17).

Los ángeles que allí vigilan tiene vestiduras y alas del color de la esperanza:

---

[9] *oi ombre vane, fuor che nell'aspetto! / Tre volte dietro a lei de mani avvinsi, / tante mi tornai con esse al petto* (II, 79-81).

Y vi salir de las alturas y descender abajo
dos ángeles, con sendas flamígeras espadas,
truncadas y privadas de sus puntas.
Verdes, como hojas recien nacidas
eran sus vestes, que agitadas por sus alas,
también verdes, flotaban al viento de su vuelo

(VIII, 25-30).

Sintiendo las verdes alas hendir el aire,
huyó la serpiente...

(VIII, 106-107).

Y está en la primera cornisa el gran episodio de los orgullosos que recitan el Padrenuestro pronunciando tan sólo formalmente el último versículo que invoca la liberación del mal, ya que, una vez libre de pecado, no tienen necesidad de decirlo.

Esta última petición, Señor amado,
no es ya por nosotros, que no la precisamos,
sino por los que tras nosotros han quedado

(XI, 22-24).

Las primeras almas que Dante encuentra en el ante-purgatorio, son almas ya «afortunadas» (II, 74), elegidas...

Vosotros bien cumplidos, espíritus elegidos

(III, 73).

les dice Virgilio dirigiéndose a ellas.

Dante les dice también a los envidiosos de la segunda cornisa:

Vosotros, gente segura
de contemplar la luz suma

(XIII, 85-86).

La salvación de las almas en el Purgatorio está determinada por la justicia de Dios que castiga, pero que es también misericordia y gracia. Progresa también en virtud del resto de voluntad de las mismas almas. En la cornisa de los avaros le hace saber Hugo Cepeto:

A veces hablamos unos en voz alta y otros en voz baja
según el ardor que aguijonee nuestros pasos
mientras los damos unas veces más largos y otras más cortos

(XX, 118-120).

LA AYUDA DE LOS VIVOS

El progreso en la purgación y la ascensión al Cielo depende sobre todo de la ayuda de los vivos. Dante hace suya plenamente en este as-

pecto la creencia en los sufragios. Si la mayoría de los muertos del Purgatorio reclaman la ayuda de un pariente o de un amigo, otros invocan más ampliamente la comunión de los santos.

Manfredo, mientras aguarda a la entrada del Purgatorio, pide al poeta que le revele su estado, una vez vuelto a la tierra, a su hija, su «dulce Constanza» que, por saber que se hallaba excomulgado, podía llegar a creerle condenado,

> que aquí, gracias a los de allí, mucho se avanza
>
> (III, 145).

Belacqua desespera de entrar en seguida en el Purgatorio,

> a menos que muy pronto venga en mi ayuda una plegaria
> brotada de un corazón que viva en gracia
>
> (IV, 133-134).

Jacopo del Cassero solicita la ayuda de todos los vecinos de Fano:

> Te ruego que si ves aquel país
> asentado entre la Romaña y el de Carlos,
> me hagas cortesía de tus preces
> en Fano, de modo que por mí se rece con fervor
> y pueda yo purgar graves ofensas
>
> (V, 68-72).

Buonconte de Montefeltro se lamenta de haber sido abandonado por su mujer Giovanna y por los suyos:

> Giovanna y los suyos no se ocupan de mí;
> voy por esto entre aquellos con la cabeza baja
>
> (V, 89-90).

Dante se siente abrumado por las reclamaciones de las almas que aguardan ante la puerta del Purgatorio:

> En cuanto me vi libre de todas aquellas sombras
> que sólo suplicaban que suplicasen otros
> para que se acercara su santificación
>
> (VI, 25-27).

Nino Visconti, a su vez, suplica a Dante que incite a su joven hija Giovanna a ayudarlo:

> Cuando estés al otro lado de las aguas anchurosas,
> dile a mi Giovanna que interceda por mí
> allá arriba donde se escucha a los inocentes
>
> (VIII, 70-72).

Los orgullosos que han recitado el *pater* invocan el auxilio de los vivos porque ellos a su vez, en la medida en que está en su mano (y Dante parece adentrarse por el camino de la reciprocidad de los merecimientos), ruegan por los de la tierra, y Dante se une a su súplica:

> Si desde allí así se ruega siempre por nosotros,
> ¿qué han de hacer y decir por estas almas en la tierra
> aquellos que al parecer tienen buenas raíces?
> Preciso es ayudarles a lavarse las manchas
> que llevaron de aquí, porque puras y leves
> se pueden elevar a las estrelladas esferas.
>
> (XI, 31-36).

Hay en el Purgatorio por tanto gentes olvidadas; así como gentes socorridas. La sienesa Sapia que se arrepintió demasiado tarde se ha visto ayudada por su compatriota Pier Pettignano, un terciario franciscano:

> Yo quise paz con Dios cuando llegó el final
> de mi vida; y aún no habría yo podido
> cancelar con la penitencia mi deuda
> de no haberme tenido en la memoria
> de sus santas plegarias Pier Pettignano
> que de mí por caridad compadeciose
>
> (XIII, 124-129).

A veces un alma del Purgatorio ruega a Dante que interceda en su favor ante el mismo Dios, no ante los vivos, como hace Marco el Lombardo en la cornisa de los coléricos:

> Yo te ruego
> que intercedas por mí cuando estés allá arriba
>
> (XVI, 50-51).

También es la ayuda de Dios lo que invoca Estacio por las almas del Purgatorio en la quinta cornisa:

> Que pueda muy pronto enviarlas a lo alto
>
> (XXI, 72).

Pero, desde luego, las más de las veces es la intercesión de la Virgen y de los santos lo que solicitan quienes sufren en el Purgatorio, como los envidiosos de la segunda cornisa:

> Oigo exclamar «María, ruega por nosotros»;
> clamar «Miguel» y «Pedro» y «Todos los santos».
>
> (XIII, 50-51).

EL TIEMPO DEL PURGATORIO

El viaje de Dante y Virgilio por el Purgatorio dura cuatro días del tiempo pascual, que es el tiempo de la resurrección, de la victoria sobre la muerte, de la promesa de la salvación: un día, el de Pascua, en el ante-purgatorio, dos días, lunes y martes de Pascua, en el monte del Purgatorio, y el cuarto día, miércoles, en el Paraíso terrenal. Durante todo este viaje Dante advierte con todo cuidado el movimiento del sol y de los astros que les iluminan a lo largo de su ascensión circular y que simboliza la gracia de Dios que los acompaña y empuja hacia el Cielo las almas del Purgatorio.

Pero es que el cántico entero del *Purgatorio* está sembrado todo él de anotaciones temporales. En el *Infierno* las únicas indicaciones del tiempo eran las que jalonaban el viaje de Virgilio y Dante. En el *Paraíso* llegará incluso a quedar abolido en relación con el breve tránsito de Dante. En cambio, el Purgatorio es un reino en el tiempo[10]. Dante se ocupa de subrayar la situación del tiempo del Purgatorio dentro del conjunto del tiempo de la historia, ya que la estancia máxima en el Purgatorio es la duración que se extiende desde la muerte hasta el Juicio final. El poeta se dirige en estos términos al lector:

> Vas a escuchar
> cómo quiere Dios que la deuda se pague.
> No te detengas en la forma del martirio;
> piensa en lo que vendrá, que en el caso peor
> no puede ir más allá de la última sentencia
>
> (X, 107-111).

En una temporalidad sinfónica como ésta, el tiempo está hecho del encabalgamiento del tiempo del viaje de Dante con el tiempo vivido de las almas del Purgatorio por entre las cuales transita, y está hecho sobre todo de los diferentes tiempos enmarañados de esas almas sometidas a prueba entre la tierra y el cielo, entre la vida terrena y la eternidad. Tiempo acelerado y tiempo retardado, tiempo en vaivén de la memoria de los vivos a la inquietud de los muertos, tiempo enganchado todavía a la historia y ya aspirado por la escatología.

En el Purgatorio la propia duración está escandida por el progreso de las almas. Hay prodigios que marcan la articulación del tiempo de los hombres con la eternidad divina. Se encargan de subrayar los únicos acontecimientos que pueden tener lugar en el Purgatorio.

---

10 Ver un sugestivo estudio de Luigi BLASUCCI, «La dimensione del tempo nel *Purgatorio*», en *Approdo Letterario*, 1967, pp. 40-57. Sobre la traducción en términos psicológicos de estos datos teológicos, cf. las finas observaciones de A. MOMIGLIANO, en su comentario al *Purgatorio*, Florencia, 1946, en particular sobre la *«nostalgia insieme terrena e celeste, che unisce in una medesima malinconia le anime che aspirano alla patria celeste e il pellegrino che ha in cuore la lontana patria terrena»*.

Cuando Virgilio y Dante se hallan en la quinta cornisa, la de los avaros, la montaña se pone a temblar:

> Y nos esforzábamos por avanzar en nuestra ruta
> tanto como nos era permitido,
> cuando sentí, como algo que se hunde,
> la montaña temblar, y un frío gracial me poseyó
> semejante al que siente quien camina a la muerte
>
> (XX, 125-129).

A pesar de lo cual, cosa extraña, se escuchan en el aire cantos de júbilo:

> Luego de todas partes se elevó como un grito
> tal que el maestro hacia mí se volvió
> diciéndome: «No temas mientras que yo te guíe»
> «*Gloria in excelsis Deo* todos
> cantaban...
>
> (XX, 133-137).

En el canto siguiente, Estacio explicará a los peregrinos la significación de este temblor de tierra:

> Tiembla cuando algún alma limpia
> se siente, y se levanta o se mueve
> para subir; y el grito la acompaña
>
> (XXI, 58-60).

Este choque de los acontecimientos en el Purgatorio es por tanto el arranque de las almas que se han hecho dignas de volar al Cielo y capaces de lanzarse hacia él. El temblor y los gritos son la conmoción producida por el paso de un alma del tiempo a la eternidad.

Sin duda alguna el Purgatorio dantesco es también, es todavía, el tiempo del sufrimiento de la prueba. En cualquier caso, las almas del Purgatorio se hallan privadas de la alegría verdadera, la de la visión beatífica, ya que, como dice con tristeza el papa Adriano V,

> Así como nuestros ojos no se alzaron
> a lo alto, fijos en las cosas terrenas,
> así del mismo modo la justicia los sepulta en tierra
>
> (XIX, 118-120).

HACIA LA LUZ

Pero el Purgatorio aspira todo él hacia lo alto. Beatriz sólo acudirá a relevar a Virgilio para guiar a Dante al Paraíso una vez que se en-

cuentren en el Paríso terrenal, en el canto treinta y uno del cántico; pero ya en el ante-purgatorio le anuncia Virgilio a Dante:

No sé si entiendes; de Beatriz te hablo;
tú la verás arriba, sobre la cima
de este monte, riente y dichosa

(VI, 46-48).

Los escolásticos se preguntaban si eran los demonios o los ángeles quienes se ocupaban de las almas del Purgatorio. Dante responde sin vacilación que son los ángeles buenos, los ángeles del Cielo, los ángeles de Dios. Está el de la entrada que marca en la frente las siete Pes de los pecados capitales, pero está también, en cada cornisa, el que introduce en ella a las almas y a los peregrinos, y el que a la salida borra la P correspondiente al círculo recorrido y superado.

Sobre todo, y a pesar de los episodios de oscuridad, humareda y noches –si bien son noches bajo las estrellas–, la montaña del Purgatorio se ve progresivamente envuelta en claridad. La ascensión es una marcha hacia la luz. Entre las tinieblas del Infierno y la iluminación del Paraíso, el Purgatorio es un lugar bañado en un claroscuro que va aclarándose sin cesar[11].

Desde el comienzo, sobre la playa de la isla, a la orilla del mar, se levanta el sol y devuelve sus colores tanto al paisaje como al rostro de Dante.

Volví hacia él las mejillas bañadas aún en lágrimas:
y él hizo que reapareciera del todo
aquel color que el infierno había oscurecido

(I, 127-129).

La claridad proviene también de los ángeles que difunden en el Purgatorio la luz celestial extendida sobre su rostro:

Distinguía perfectamente en ellos su blonda cabellera
pero en su faz mis ojos se ofuscaban

(VIII, 34-35).

Al entrar en la segunda cornisa, Virgilio contempla el sol:

«Oh dulce lumbre, yo entro fiándome de tí
por el nuevo camino...
[...]
nuestros guías serán siempre tus rayos.»

(XIII, 16-21).

---

[11] Ver M. MARTI, «Simbologie luministiche nel *Purgatorio*», en *Realismo dantesco e altri studi*, Milán-Nápoles, 1961.

Al descender de la cornisa segunda a la tercera, Dante llega a sentirse deslumbrado:

cuando sentí gravitar en mi frente
un resplandor mucho más vivo que antes
e invadirme el estupor de lo desconocido
(XV, 10-12).

Y Virgilio le explica:

No te sorprendas de que aún te ofusque
la familia del cielo...
un mensajero es que invita al hombre a que suba más alto
(XV, 28-30).

En fin, el Paraíso terrenal aparece bañado ya en la luz de lo alto.

Por todas partes huían las tinieblas
(XXVII, 112).

Llega por fin la última purificación. De una fuente manan dos arroyos, uno de los cuales, el Leteo, sustrae al hombre el recuerdo de su pecado, mientras que el otro, el Eunoeo (una invención de Dante), le trae la memoria de todo el bien que hizo (XXVIII, 127-132). Ultima reflexión de Dante sobre el proceso de penitencia y purgación en el que la memoria juega un papel tan importante. Se trata de la definitiva metamorfosis de la memoria, lavada a su vez del pecado. Se olvida el mal, sólo subsiste la memoria de lo que hay de inmortal en el hombre, el bien. También la memoria ha alcanzado el umbral escatológico.

Dante está ya en contacto con la auténtica claridad:

Oh esplendor de viva luz eterna
[*O isplendor di viva luce etterna*]
(XXXI, 139).

El poeta, tras haber concluido el viaje del Purgatorio, bebe el agua del Eunoeo y, tal el alma ya purgada, llega al último verso del *Purgatorio:*

puro y dispuesto a ascender a las estrellas
[*puro e disposto a salire alle stelle*].

LA RAZÓN DEL PURGATORIO

La historia del Purgatorio en la sociedad cristiana no se acabó a comienzos del siglo XIV. Su inscripción en profundidad en la devoción cristiana y luego católica, sus momentos más fervientes y los más «gloriosos», datan de los siglos XV al XIX. A las formas tradicionales de publicidad: el sermón, el escrito o el libro que relevará al manuscrito, viene a añadirse la imagen[1]. El fresco, la miniatura, el grabado y los conjuntos artísticos de las capillas y los altares especializados acaban de ofrecer al elemento imaginario del Purgatorio la posibilidad de encarnarse. Desprovistas de los poderes del delirio literario que atormentan a ciertas visiones del más allá, la arquitectura, la escultura y la pintura le aseguran al Purgatorio las seducciones de la visión directa, y consuman el triunfo de su localización, su materialidad y su contenido[2].

No son menos importantes los desarrollos en el orden de las creencias y de las prácticas. El Purgatorio había hecho una aparición limitada en los testamentos. A partir del siglo XIV, más o menos pronto, más o menos intensamente según las regiones, nos encontramos con una penetración que confina a veces con la invasión[3]. En ocasiones

---

[1] Ver Apéndice III.

[2] Sobre las diversas formas del «éxito» del Purgatorio, ver Michelle BASTARD-FOURNIÉ, «Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIVe et au début du XVe siècle», en *Annales du Midi*, 1980, pp. 5-7. En lo concerniente a la iconografía del purgatorio, vasto campo todavía ampliamente inexplorado, hay que mencionar el estudio pionero de Gaby y Michel VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire (XVe-XXe siècles)*, París, 1970. No he podido consultar la tesis de tercer ciclo mecanografiada, inédita según creo, de Mme. A.-M. VAURILLON-CERVONI, *L'iconographie du Purgatoire au Moyen Âge dans le Sud-Ouest, le centre de la France et en Espagne*, Toulouse, 1978, que parece referirse al final de la Edad Media y al siglo XVI.

[3] Me remito a las observaciones de M. Bastard-Fournié, en particular a propósito del bello trabajo de Jacques Chiffoleau sobre Avignon y el Condado de Venais, concretamente p. 17, n. 65, y más en general p. 7.

hay instituciones que vienen a suplir la carencia de los testamentos o a reforzarlos en el llamamiento a la generosidad de los fieles. En las regiones meridionales de Francia, por ejemplo, donde subsisten ciertas reticencias, si no resistencias, al juicio particular y al tercer lugar, se difunde el «cepillo de las almas del Purgatorio» que se hace circular en la iglesia durante la misa para recoger «el dinero de los fieles» y que sirve para alimentar una caja particular, «la obra del Purgatorio», bien estudiada por Michelle Bastard-Fournié. Es la calderilla de la comunión de los santos. Representaciones figuradas y prácticas como éstas revelan ciertas transformaciones, una suerte de ampliación, de las creencias relacionadas con el Purgatorio. La devoción que se expresa mediante los altares y los exvotos dedicados a las ánimas benditas muestra que no sólo pueden estar éstas adquiriendo méritos sino que pueden hacerlos revertir sobre los vivos, retornárselos, devolverles su asistencia. He aquí por tanto garantizada la reversibilidad de los méritos de la que se dudaba aun en los siglos XII y XIII y que incluso llegaba a negarse las más de las veces. El sistema de la solidaridad entre los vivos y los muertos a través del Purgatorio se convirtió en una cadena circular sin fin, en una corriente de reciprocidad perfecta. Se rizaba el rizo. Por otra parte, la institución de un «cepillo de las almas del Purgatorio» demuestra que los sufragios, al margen de la conmemoración del 2 de noviembre, se aplican a todos los difuntos que se supone están en el Purgatorio, aun cuando el fiel considere que su ofrenda servirá sobre todo para abreviar la prueba de «sus» muertos. Se manifiesta con toda plenitud la comunión de los santos. Su aplicación se ha generalizado.

Durante el siglo XIII el Purgatorio sólo había dado lugar a formas limitadas de espiritualidad –si se deja a un lado el gran poema dantesco–. Santa Lutgarda era una ardiente auxiliadora de las almas del purgatorio, pero no parece que vinculara explícitamente semejante devoción con la corriente más profunda de espiritualidad, una de cuyas pioneras había sido ella misma, en concreto con la devoción al Corazón de Cristo. Procedente del medio de las beguinas, esta devoción, que se desarrolla gracias a Hadewijch y Mechtilde de Magdeburg, a fines del siglo XIII, inspira sobre todo el ambiente de las monjas de Helfta, en Sajonia. Cómo Gertrudis la Grande, muerta en 1301 ó 1302, el Purgatorio penetra en la esfera de la mística más elevada y llegará sobre todo a alcanzar las cimas (o las profundidades) del misticismo con santa Catalina de Génova (1447-1510), autora de un *Tratado del Purgatorio*.

En el terreno dogmático y teológico, la entronización definitiva del Purgatorio en la doctrina de la Iglesia católica tiene lugar también entre mediados del siglo XV y comienzos del XVII; contra los griegos una vez más en el concilio de Florencia (1439), y contra los protestantes en el concilio de Trento (1562). Trento, que fue asunto de teólogos y gobernantes, más que de pastores, si bien insertó irrevocablemente el

Purgatorio en el dogma, mantuvo no obstante a distancia, lo mismo que en el siglo XIII la cuestión de los elementos imaginarios del tercer lugar. De la misma manera, hubo poco espacio para ella en las dos grandes síntesis mediante las cuales el Purgatorio quedó anclado en la teología de la catequesis postridentina, las de los jesuitas Bellarmino y Suárez.

Pero el Purgatorio siguió viviendo más ampliamente en los grandes estilos católicos desde el siglo XV hasta el XIX. Hay así un Purgatorio del gótico flamígero y de la *devotio moderna*, un Purgatorio de la Contrarreforma, por supuesto, pero sobre todo, posiblemente, un Purgatorio clásico, un Purgatorio barroco, y finalmente un Purgatorio romántico y un Purgatorio sulpiciano. Los historiadores más significativos de las actitudes ante la muerte desde el siglo XVI al XX, Philippe Ariès, Pierre Chaunu, François Lebrun, Alberto Tenenti y Michel Vovelle, han atribuido todos ellos, en sus grandes libros, un lugar al Purgatorio. Pero no siempre aparece tan inequívocamente precisado como fuera de desear[4]. Verdad es que el Purgatorio, como gran desconocido de la historia, es un elemento del más allá, aun cuando se trata de un más allá perecedero, y no, al menos en apariencia, un componente esencial del pensamiento de la muerte, que era el horizonte principal de la investigación de aquéllos. A pesar de lo cual, desde el siglo XIII, como he hecho ver, el Purgatorio había modificado la actitud de los cristianos frente a los últimos momentos de la vida. El Purgatorio dramatizó esta última fase de la existencia terrena, cargándola de una intensidad mezclada de temor y esperanza. Lo esencial, la alternativa de Infierno o Paraíso, podía jugarse aún en el último minuto. Los instantes postreros eran los de la última posibilidad. Creo que están todavía por esclarecer las relaciones, entre el siglo XIV y el XX, entre el Purgatorio y la muerte.

Cuando voy a concluir este libro en que he intentado poner de manifiesto y explicar la formación del sistema del más allá cristiano entre los siglos IV y XIV, tanto el sistema ideológico como el imaginario, me

---

[4] Ph. ARIÈS, *El hombre ante la muerte,* Madrid, 1942. P. CHAUNU, *La Mort à Paris -XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles,* París 1978. F. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou,* París, 1971. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence,* París, 1973, ID., «Les attitudes devant la mort: problèmes de méthodes, approches et lectures différentes», en *Annales E.S.C.,* 1976. En un libro recibido mientras redactaba yo esta conclusión, Pierre Chaunu caracteriza el Purgatorio durante el siglo XVI de una manera notable, y recoge los resultados de mi investigación, *Eglise, culture et société. Essais sur Réforme et contre-Réforme 1517-1620,* París, 1981, particularmente pp. 378-380 a propósito del concilio de Trento. Repite en su trabajo una afirmación suya de 1978 (p. 131), procedente en parte del bosquejo ofrecido por mí en 1975: J. LE GOFF, «La naissance du Purgatoire (XIIe et XIIIe siècles)», en *La Mort au Moyen Âge* (coloquio de Estrasburgo, 1975, prólogo de P. CHAUNU), París, 1977, p. 710. «La explosión del Purgatorio, escribe (p. 64), la explosión y la sustantivación de la pena purgatoria puede datarse con precisión absoluta. Se produce entre 1170 y 1180, a juzgar por nuestras series heterogéneas. Explosiona como una bomba atómica al término de la difusión de una masa crítica de transformación.» Como habrá podido verse, yo matizo más.

asalta una inquietud. Mi propósito ha sido sugerir que en este sistema el punto clave fue el elemento intermedio, efímero, frágil y no obstante esencial, el Purgatorio, que acabó por encontrar su sitio entre el Paraíso y el Infierno.

Pero, ¿es cierto que la verdad del sistema radica aquí?

¿No cabría preguntarse si el elemento motor, organizador, no fue en realidad ese Paraíso que ha suscitado tan escaso interés en los historiadores, y que sin embargo, si he de hacer caso de mis notas, no parece tan insulso y monótono como se ha dicho? Esa llanura, regada por ríos caudalosos, transfigurada por la luz, rumorosa de cantos de una perfecta armonía, bañada en perfumes exquisitos, henchida de la inefable presencia divina que se revela en la quinta esencia y la dilatación infinita del empíreo, sigue siendo un mundo por descubrir[5]. Por encima del Purgatorio, esperanza y certidumbre de salvación, exigencia de una justicia más matizada y más precisa, de una preparación más atenta a la perfecta pureza requerida en la última etapa del «retorno», ¿no es acaso lo que anima al sistema entero la promesa de Cristo crucificado al buen ladrón: «Hoy mismo estarás conmigo en el Paraíso» (Lc, 23, 43)?

El Purgatorio se hallaría hasta tal punto vuelto hacia el Paraíso a pesar de toda la imaginería infernal, que el motor de la creencia cristiana católica en el más allá no sería otro que ese anhelo del Cielo que aspira hacia sí a las almas del Purgatorio en una sucesión ininterrumpida de retornos a Dios subrayados por los jubilosos truenos de la *Divina Comedia.*

Desde esta perspectiva, resultaría que no he desvelado suficientemente, tras el cuasi silencio de los textos, el problema de la visión beatífica, cuya privación, más que el grado cero del Purgatorio, vendría a ser la última playa antes de la eternidad. La clave espacio-temporal del Purgatorio no habría de buscarse en tal caso del lado de la «sobreduración», como la llama Pierre Chaunu, ni del «suplemento de biografía», como prefiere decir Philippe Ariès, *después* de la vida terrena, sino del lado del necesario vacío *antes* de la visión beatífica, *antes* de la eternidad. ¿Tendría razón Juan XXII? ¿El Purgatorio sería una preeternidad, mucho más que una postexistencia?

Pero mi inquietud tiene otros orígenes. En el curso de toda esta historia, ¿no habría sido la principal preocupación de la Iglesia preservar el fuego eterno? ¿No habría sido el fuego purgatorio temporal la manera de hacer valer el fuego inextinguible? ¿No habría sido el segundo reino una maniobra protectora del reino infernal? ¿No habría sido el Purgatorio el precio pagado por la Iglesia para conservar su arma absoluta, la condenación? Todo ello vendría así a ser como el alumbrado sulfuroso de todo un período del catolicismo, el que corresponde al cristianismo del miedo de Jean Delumeau.

---

[5] Ver R.R. GRIMM, *Paradisus Caelestis, Paradisus Terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradises im Abendland bis um 1200*, Munich, 1977.

Tal vez podría así comprenderse mejor la actitud actual de la mayoría de los católicos y de la propia Iglesia frente al Purgatorio.

Actitud que afecta al conjunto del sistema del más allá, pero más en particular al Purgatorio. Para la Iglesia se trata, una vez más en su historia, de llevar a cabo un *aggiornamento* que cada uno puede, según su manera de pensar, considerar como un lento pero perseverante camino hacia la realización de un cristianismo «ideal», retorno a las fuentes y cumplimiento a la vez, o reducirlo a un simple intento de recuperación de una institución que se ha quedado atrás en la marcha caótica de la historia. En cualquier caso, el elemento imaginario del más allá es el que corre una vez más con los gastos de una actitud que, bajo el signo de la depuración, rechaza las normas «primitivas» de las creencias. En el mejor de los casos, espíritus informados del pasado, respetuosos con el prójimo, cuidadosos con el equilibrio, dicen, como el padre Y. M. Congar: «También en este caso, habremos de purificar nuestras representaciones y desembarazarnos, si no de las imágenes mismas, porque no se puede pensar sin ellas, y las hay que son válidas, e incluso bellas, al menos de ciertas imaginaciones»[6]. ¿Quién no suscribiría el deseo de hacer retroceder la visión de ciertas torturas, propiamente infernales, o presuntamente purificadoras, cuyo calco por parte de determinadas prácticas terrenas que distan, ay, mucho de haber desaparecido, es tan evidente? Del programa trazado por el gran teólogo dominico hay que retener desde luego la voluntad de unir dos tendencias que la historia ha opuesto en demasiadas ocasiones: adoptar las creencias a la evolución de las sociedades y las mentalidades sin mutilar al hombre de una parte esencial de su memoria y de su mismo ser: lo imaginario. La razón se nutre de imágenes. Así lo revela la historia profunda.

Temo, en efecto, que, en este deseo de depuración, el Purgatorio va a salir perdiendo de manera especial porque, como creo haber hecho ver, su nacimiento, su desarrollo y su difusión se hallan tan estrechamente vinculados a lo imaginario, que el padre Congar tiene que dar con acentos casi origenistas para salvarlo en las concepciones actuales de la jerarquía católica.

Por parte de los fieles tengo la impresión de que la desafección por el Purgatorio se explica de otro modo y tal vez por razones inversas. Por parte del clero lo que hay es una desinfernalización y desmaterialización del Purgatorio. Por la de los fieles y las gentes sensibles a la evolución de las creencias religiosas se ha incrementado la indiferencia respecto al tiempo intermedio del más allá. De nuevo, nuestra época, sobre todo en las sociedades llamadas desarrolladas, concentra sus interrogaciones, sus esperanzas y sus angustias, en los dos polos. Ante

[6] Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut,* París, 1966, cap. VII: «Que savons-nous du Purgatoire?», p. 76. Ver también Y. CONGAR, «Le Purgatoire», en *Le mystère de la mort et sa célébration,* Lex orandi, 12, París, 1956, pp. 279-336.

todo aquí abajo, y, hecha abstracción del ínfimo número de los verdaderos «despreocupados», la mirada se dirige al horizonte de la muerte, en el que los viejos modelos del morir se derrumban por todas partes. ¿Cómo morir? Para los católicos, para los hombres de todas las creencias y para aquellos que simplemente tienen que encararse con su propia muerte, la elección parece de nuevo restringirse entre paraísos e infiernos, proyección de los sueños de acá abajo y de un miedo que ha hallado una nueva realidad imaginaria. Hoy estamos ante el apocalipsis nuclear: un apocalipsis cuya terrorífica experiencia se ha hecho ya aquí mismo[7].

Sin embargo, yo espero que seguirá habiendo siempre un lugar en los sueños humanos para el matiz, la justicia/justeza, la medida en todos los sentidos del término, la razón (¡oh razonable Purgatorio!) y la esperanza. Y deseo que no pueda llegar a decirse muy pronto que, efectivamente, el Purgatorio no tuvo más que un tiempo.

[7] Recuérdese el sentido etimológico de apocalipsis: desvelamiento, revelación.

APÉNDICE I

BIBLIOGRAFÍA DEL PURGATORIO

La bibliografía actual sobre el Purgatorio es considerable. Muchos trabajos dedicados a la historia del Purgatorio están mal informados y se hallan animados de espíritu polémico cuando se trata de católicos o protestantes, y de espíritu apologético si se trata de católicos. A veces se llega a pensar que la visión de la erudición católica sobre el Purgatorio apenas si se ha renovado desde Bellarmino y Suárez hasta la primera mitad del siglo XX. El amplio artículo de A. MICHEL, «Purgatorio», en el *Dictionnaire de Théologie catholique* de E. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, t. 13, 1936, col. 1163-1326, muy rico, sigue siendo fundamental. Su espíritu es tradicional y antiprotestante. La mejor síntesis de tipo somero me ha parecido la de A. PIOLANTI, «Il dogma del purgatorio» en *Euntes docete,* 6, 1953, pp. 287-311. El artículo «Fegfeuer» del *Lexicon für Theologie und Kirche,* IV, 1960, col. 49-55 es también bastante somero. La obra del protestante E. FLEISCHHAK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt,* 1969, destinada a informar a sus correligionarios sobre la posición católica, es simpática pero de segunda mano, insuficientemente informada y no exenta de errores.

La obra más sugestiva es la del etnólogo e historiador Marcus LANDAU, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre,* Heidelberg, 1909. Hay que lamentar que su información esté ya anticuada y sea parcial y sobre todo que adolezca del desprecio del etnólogo por la cronología.

Sobre la exégesis medieval de un texto esencial para el desarrollo del Purgatorio, ver J. GNILKA, *Ist I Kor. 3, 10 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Düsseldorf, 1955.

La historia antigua del Purgatorio se ha visto renovada por los excelentes trabajos de Joseph NTEDIKA, *Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin,* «Études augustiniennes», París, 1966 y *L'Évolution de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie latines,* París, 1971.

En J. GOUBERT y L. CRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l'au-delà,* se encontrará una antología de textos de valor y nivel diferentes pero entre los que se cuentan algunos significativos en torno al Purgatorio.

APÉNDICE II

PURGATORIUM: HISTORIA DE UNA PALABRA

El hecho esencial es la aparición durante la segunda mitad del siglo XII, junto al adjetivo *purgatorius, a, um*, del sustantivo *purgatorium*. Curiosamente, este acontecimiento lingüístico, que me parece signo de una evolución capital de las creencias concernientes al más allá, ha escapado a la atención de los historiadores del Purgatorio o la ha retenido muy poco. El propio Joseph Ntedika se equivoca al atribuir a Hildebert de Lavardin o Hildebert de Le Mans (†1133) el privilegio de haber sido el primero en emplear la palabra *purgatorium* (*Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, p. 11, n. 17). El mismo error aparece también en el artículo «Fegfeuer» del *Lexicon für Theologie und Kirche*, IV, col. 51. A. PIOLANTI se contenta con decir: «En este siglo [el XII] aparecen los primeros esbozos del tratado *De purgatorio* (para entonces el adjetivo se había transformado ya en sustantivo)» («Il dogma del Purgatorio», en *Euntes docete*, 6, 1953, p. 300). E. FLEISCHHAK pretende, sin dar ninguna referencia (¡y con razón!) que «la palabra *purgatorium* se empleó desde la época carolingia» (*Fegfeuer*..., 1969, p. 64).

Para poder adelantar como he hecho yo que el término aparece muy probablemente entre 1170 y 1180 hay que corregir primero algunas falsas atribuciones de textos o enmendar la edición de ciertos textos anteriores a 1170 (en los que se emplea sobre todo en las expresiones *ignis purgatorius, poena(e) purgatoria(e)*, mientras que la forma *in* (locis) *purgatoriis* o *purgatorium* como sustantivo sólo aparece porque la edición está hecha sobre manuscritos posteriores a 1170 en los que el copista, de la manera más natural, reemplazó por ejemplo *ignem purgatorium* por *purgatorium*, que era ya el uso habitual en su época.

Pedro Damiano (muerto en 1072), en su sermón LIX, para la fiesta de San Nicolás, sin llegar a emplear las *cinco regiones* que pueden acoger al hombre: 1) *regio dissimilitudinis* (aquí abajo); 2) *paradisus claustralis* (el paraíso aquí abajo, es decir el claustro; 3) *regio expiationis* (el lugar de la expiación, el purgatorio); 4) *regio gehennalis* (el infierno), y 5) *paradisus supercaelestis* (el paraíso celestial).

Para distinguir la región de la expiación emplea la expresión *loca purgatoria* (*PL*, 144, col. 838). Pero se ha aceptado que este texto no es de Pedro Damiano sino de un notorio falsario, Nicolás de Claraval († después de 1176), que fue secretario de san Bernardo. Por ejemplo, F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (Anselmiana XXXIV), Roma, 1954, Apéndice 3, pp. 234-235,

ofrece entre los 19 sermones que con la mayor verosimilitud no son atribuibles a Pedro Damiano el sermón 59 y añade que son «verosimilmente» de Nicolás de Claraval, *«einem gerissenen Fälscher»*. Cf. J. RYAN, «Saint Peter Damiani and the sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification», en *Medieval Studies*, 9, 1947, 151-161. Por lo demás, la *Patrologia latina* de Migne publica por dos veces el mismo sermón (59), la primera bajo el nombre de Pedro Damiano (*PL*, 144, col. 835-839), y la segunda bajo el de Nicolás de Claraval (*PL*, 184, col. 1055-1060). El mismo Nicolás de Claraval es probablemente también el autor del sermón 42 *«De quinque negotiationibus et quinque regionibus»* atribuido a san Bernardo, muy parecido al de Pedro Damiano pero en el que el sistema de los tres lugares (dentro de los cinco) y la palabra purgatorio (*purgatorium*) aparecen con toda claridad, lo que me parece imposible antes de 1153, fecha de la muerte de san Bernardo: *Tria sunt loca, quae mortuorum animae pro diversis meritis sortiuntur infernus, purgatorium, coelum* (San BERNARDO, *Opera Omnia*, ed. J. Leclercq -H. M. Rochais, 6, 1, p. 259). Don Jean Leclercq y H. M. Rochais han tenido la amabilidad de confirmarme por escrito y de viva voz lo que habían manifestado en diferentes artículos: J. Leclercq, «Les collections de sermons de Nicolas de Claraval» en *Revue bénédictine*, 1956; H. M. ROCHAIS, «Enquête sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard», en *Analecta SOC*, 1962, a saber, que nada permitía decidir la no atribución a san Bernardo del sermón 42, aunque tampoco nada permitía atribuirle la paternidad con certeza: «Hemos mantenido el *De diversis 42* como de san Bernardo..., lo que no quiere decir que el juicio sea irreformable. Creo que se trata de un texto del que existen varias redacciones debidas no al propio san Bernardo, sino a Nicolás de Clairvaux y a otros, lo que explicaría la introducción de elementos más tardíos.» (J. Leclercq, carta del 5 de octubre de 1979). Mme. Monique-Cécile Garand, que ha tenido la amabilidad de examinar en mi lugar los manuscritos latinos 2571 de la Biblioteca Nacional de París y 169 de Cambrai –los más antiguos probablemente– adelanta prudentemente, según criterios paleográficos, que el primero debe de ser del tercer cuarto del siglo XII (pero tal vez anterior a la canonización de Bernardo en 1174, ya que la palabra *sanctus* no figura en el título, sino que ha sido añadida en el *ex libris*) y el segundo de la segunda mitad del siglo. Se puede por tanto pensar en una fecha cercana a 1170. Estoy persuadido de que el sermón no es de san Bernardo y que data lo más pronto de una veintena de años antes de su muerte. Cf. igualmente sobre Nicolás de Claraval, G. CONSTABLE, *The letters of Peter the Venerable II, Nicholas of Montieramey and Peter the Venerable*, pp. 316-330, Cambridge (Mass.), 1967.

Antes de san Bernardo, se ha supuesto que la palabra *purgatorium* se encontraría en un texto de Hildebert de Lavardin, obispo de Le Mans y arzobispo de Tours († 1133) y el excelente Ntedika, como ya se ha visto, acepta todavía esta atribución errónea. El sermón 85 *Jerusalem quae aedificatur*, publicado entre los sermones de Hildebert por Beaugendre en 1708 y reproducido por Migne, *Patrologia latina*, 171, col. 741 (*hi, qui* in purgatorio *poliuntur*) ha sido devuelto a Pedro el Comedor por HAUREAU, «Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin», en *Notices et extraits des manuscrits...*, XXXII, 2 (1888), p. 143. Cf. A. WILMART, «Les sermons d'Hildebert», en *Revue bénédictine*, 47 (1935), pp. 12-51. La atribución a Pedro el Comedor se ha visto confirmada por M. M. LEBRETON, «Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur», en *Bulletin d'Informations de L'I.R.H.T.*, 2 (1953), pp. 25-44. El señor François Dolbeau ha tenido la amabilidad de hacerme notar que en los manuscritos más antiguos de estos sermones, que por su parte con-

sidera afectivamente de Pedro el Comedor, aparece efectivamente la expresión *in purgatorio* [Ms. 312 (303) y 247 (238) de Angers, de fines del siglo XII], pero que el miembro de frase completo al que corresponde *in purgatorio* falta en un manuscrito más antiguo, el 227 (218) de la Biblioteca Municipal de Valenciennes, de mediados del siglo XII.

Como parece que el sustantivo *purgatorium* se halla efectivamente en una carta enviada en 1176 por el benedictino inglés Nicolás de Saint-Albans al cisterciense Pedro de Celle (en 1180-1182 según una observación amablemente proporcionada por A.-M. Bautier): *Porro facto levi* per purgatorium *transitu intravit in gaudium Domini sui* (*PL*, 202, col. 624), y como Pedro el Comedor, muerto en 1179, si empleó el sustantivo *purgatorium* en el sermón *Jerusalem quae aedificatur*, no lo emplea nunca en el *De sacramentis* compuesto entre 1165 y 1170, las utilizaciones más antiguas de *purgatorium* como sustantivo resulta que se encontrarían poco después de 1170 en el cisterciense Nicolás de Claraval, el benedictino Nicolás de Saint-Albans y el maestro secular de la escuela de Notre-Dame de París, Pedro el Comedor.

Queda en particular un problema que no he conseguido elucidar de manera definitiva. En la edición publicada por Migne de un tratado anónimo, *De vera et falsa poenitentia*, atribuido por la Edad Media a san Agustín y que data en realidad de fines del siglo XI o más probablemente de la primera mitad del XII, nos encontramos con el término *purgatorium* empleado como sustantivo: *ita quod nec* purgatorium *sentiunt qui in fine baptizantur* (*PL*, 40, 1127). El hecho de que unas líneas más abajo hable el texto de *ignis purgationis* no prueba nada, pero deja aislado el término *purgatorium*, y yo tengo la persuasión de que sólo figura en los manuscritos a partir de fines del siglo XII, mientras que el texto primitivo tuvo que ser *ignem* purgatorium. Porque no cabe ninguna duda de que el *De vera et falsa poenitentia* data de antes de mediados del siglo XII y aparece citado no sólo por Pedro Lombardo, muerto en 1160 (*PL*, 192, 883), sino también por el Decreto de Graciano escrito hacia 1140 (*PL*, 187, 1559, 1561, 1637). Por desgracia, a pesar de mis investigaciones, con la ayuda de François Dolbeau, Agostino Paravicini Bagliani y Mme Marie-Claire Gasnault, no he podido consultar ningún manuscrito anterior a fines del siglo XII del *De vera et falsa poenitentia* y mi convicción no pasa de ser una hipótesis. He de contentarme con manifestar mi deseo de una edición científica de este texto capital para la historia de la penitencia, tema esencial de la teología y la práctica religiosa durante el siglo XII. Cf. A. TEETAERT, *La Confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, París, 1926, pp. 50-56, y C. FANTINI, «Il tratatto ps. agostiniano *De vera et falsa poenitentia*» en *Ricerche di storia religiosa*, 1954, pp. 200-209.

Sobre la manera como la expresión *ignis purgatorius* se transformó a fines del siglo XII en *purgatorium*, sobre todo cuando el sustantivo del texto más reciente y el adjetivo del texto primitivo estaban en el mismo caso gramatical, he aquí un ejemplo significativo.

Alejandro de Halès, en su *Glosa de las Sentencias* de Pedro Lombardo (entre 1223 y 1229), cita el *De potestate legandi et solvendi* de Ricardo DE SAINT-VICTOR, muerto en 1173, de la siguiente manera: «*per incendium* purgatorii *scoria peccati excoquitur*» (*Glossa in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. IV, dist. XX, ed. Quaracchi, t. IV, p. 354). Ahora bien, el texto original de Ricardo de Saint-Victor dice así: «*per incendium* purgatorii ignis *scoria peccati excoquitur*» (*PL*, 196, 1177).

A fines del siglo XII y comienzos del XIII, *purgatorium* e *ignis pugatorius* coe-

xisten como casi sinónimos y a veces en los mismos autores. Pedro de Celle, al que escribe Nicolás de Saint-Albans hacia 1180, hablando de *purgatorium* (a propósito de san Bernardo), no emplea en su tratado *De disciplina claustrali* compuesto en 1179 más que la expresión *ignis purgatorius* (*PL*, 202, col. 1133). Como no se nos han conservado los manuscritos más antiguos de muchas obras del siglo XII, resultará difícil precisar con certeza las utilizaciones primitivas de *purgatorium*.

Mme. Anne-Marie Bautier ha tenido la amabilidad de llamarme la atención sobre una de las definiciones más antiguas del Purgatorio que se encuentra en una vida de san Víctor, mártir de Mauzon, editada recientemente por F. DOLBEAU, (*Revue historique ardennaise*, t. IX, p. 61); «*Purgatorium ergo, locum conflationis, ergastulum purgationis, iuste sanctus repperit in gremio ecclesiae in qua conflari iniuriis et passionibus meruit, quibus ad remunerationem victoriae laureatus pervenit.*» Como se ve, algunos santos (y eso es lo que se pensó del propio san Bernardo) no van directamente al Paraíso, sino que pasan por el Purgatorio.

Si se consulta, en fin, los diccionarios y glosarios del latín medieval, se comprueba que el ejemplo más antiguo de *purgatorium* citado por DU CANGE es la carta de Inocencio IV a Eudes de Châteauroux, en 1254. J. F. NIERMEYER (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyde, 1976) dice: «subst. neutre *purgatorium* le Purgatoire, the Purgatory, S. XIII». A. BLAISE en su *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge* («Corpus christianorum», Continuatio Mediaevalis, Turnhout, 1975, pp. 754-755) dice que la palabra apareció en el siglo XII mientras que con anterioridad se empleaba una perífrasis como *purgatorius ignis* y cita al pseudo-Agustín (el *De vera et falsa poenitentia*), la carta de Inocencio III de comienzos del siglo XIII y el sermón de Hildebert de Lavardin que ya sabemos debe restituirse a Pedro el Comedor (†1179). Indica también el sentido de «paraje penitencial situado en una isla y llamado "purgatorio de S. Patricio" o Patrick».

J. H. BAXTER y Ch. JOHNSON (*Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, Oxford, 1934) ponen simplemente «*purgatorium*», *purgatory* (eccl.), c. 1200» R. E. LATHAM en su *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources* (Londres, 1965) distingue «*purgatorium*» (theol.) c. 1150 y «*purgatorium Sancti Patricii (in Lough Derg)* c. 1188». Me parece que la fecha de c. 1150 proviene de la de 1153 atribuida en la tradición del *Purgatorium Sancti Patricii* a la aventura del caballero Owein. La fecha (y probablemente la historia también) es fantástica.

Por lo que se refiere a las lenguas vernáculas, en francés la mención más antigua del *purgatoire* se encuentra probablemente bajo la forma *espurgatoire* en el *Espurgatoire Saint Patriz* de María de Francia, hacia 1190 (o a comienzos del siglo XIII, entre 1208 y 1215, de acuerdo con la hipótesis de F. W. LOCKE, en *Speculum*, 1965, pp. 641-646).

Me señala mi amigo Josef Macek que en checo la palabra que designa el Purgatorio –Očistec– no aparece hasta los años 1350-1380 en traducciones de obras latinas. Pero este Purgatorio parece que no se distingue bien del limbo e incluso del Infierno. Para Juan Hus, el Purgatorio es «el tercer infierno» (třetie pehlo in *Vyklad viery*, Ms. M, Biblioteca de la Universidad de Brno, MK, fol. 16 a). A comienzos del siglo XV, los taboritas se negaban todavía a aceptar el Purgatorio y hacían un juego de palabras entre *očistec* y *ošistec* (engaño) o llamaban al Purgatorio *purgáč*, es decir el *purgante*. A propósito del rechazo del Purgatorio entre los valdenses y los husitas, ver Romolo CEGNA, «Le *De reliquiis et de veneratione sanctorum: De purgatorio* de Nicola della Rosa Nera detto da Dresda (di Cerruc), maître à Prague de 1412 a 1415», *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, t. XXIII, Wroclaw-Varsovia-Cracovia-Gdansk, 1977.

APÉNDICE III

IMÁGENES PRIMITIVAS*

En el artículo FEGFEUER (Purgatorio) del excedente *Lexicon der christlichen Ikonographie*, ed. E. Kirschbaum, vol. II, 1970, col. 17, escribe W. BRAUNFELS: «En el mundo figurativo del paleocristianismo, como en el de la Edad Media hasta fines del siglo XIV, no se encuentra ninguna representación del Purgatorio.»

Si es cierto que la iconografía del Purgatorio no se difunde hasta fines del siglo XIV, hay no obstante algunas representaciones del Purgatorio durante el siglo precedente, y una pesquisa iconográfica atenta no dejaría de revelar sin duda alguna una cosecha más rica de imágenes del Purgatorio anteriores a finales del siglo XIV.

Ofrezco aquí tres de estas representaciones:

1) La más antigua, sobre la que me ha llamado la atención el Padre Gy, es una miniatura que se encuentra en la hoja 49 del Breviario de París, llamado Breviario de Felipe el Hermoso (París, Biblioteca Nacional, manuscrito latino 1023). Este manuscrito, que data del período 1253-1296, y que, según criterios formales, ha de situarse alrededor de 1296 es con toda probabilidad el breviario cuyas ilustraciones encomendó Felipe el Hermoso a un célebre pintor parisino, el maestro Honoré, en 1296, como atestigua el informe del tesoro del Louvre correspondiente a dicho año.

La miniatura, de pequeñas dimensiones (3,5 cm × 4 cm), de la hoja 49 representa probablemente un juicio de almas por Dios. El Cristo Majestad y los dos serafines que le rodean ocupan alrededor de los dos tercios de la altura de la miniatura. En la parte inferior pueden verse cuatro almas del Purgatorio, dos de ellas aún sumergidas en el fuego, las otras dos sacadas del fuego por dos ángeles que acaban de romper el techo de nubes. La figura comprende cuatro niveles escalonados: un cielo dorado, una zona de nubes, una zona sublunar cuadriculada, y el fuego. (Cf. V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. II, París, 1934, n.º 487, pp. 465-485.)

2) Una miniatura que ofrece a la vez semejanzas y diferencias con la imagen precedente es la que se encuentra en el Breviario parisino llamado Breviario de Carlos V, ejecutado probablemente por una mujer de la familia real france-

*(Ver las cuatro págs. de las ilustraciones fuera de texto)

sa entre 1347 y 1380, fecha en la que la obra aparece ya en la Biblioteca de Carlos V (París, Biblioteca Nacional, manuscrito latino 1052, hoja 556 v., cf. LEROQUAIS, t. III, pp. 49-56). La miniatura, también de pequeñas dimensiones, aparece «en la conmemoración de los difuntos» o sea el 2 de noviembre, mientras que la precedente ilustra el salmo CXIV, salmo *Dilexi* en el que el salmista da las gracias a Dios por haberle librado de los lazos del *Sheol.* Cristo no figura en esta miniatura, al contrario que en la anterior. Dos grandes ángeles llevan al cielo a dos almas que sólo tienen los pies en el fuego. Once cabezas de almas que representan la muchedumbre de las almas del Purgatorio y sus diferentes condiciones sociales (son reconocibles un papa, un obispo, etc.) aparecen sumergidas en el fuego. Hay tres espacios escalonados: un cielo azul muy pequeño (alrededor de la décima parte de la altura), una zona intermedia cuadriculada que ocupa más de la mitad, y un mundo infernal de rocas sedimentarias con un gran agujero lleno de fuego. Debo el conocimiento de esta miniatura y su reproducción a la amabilidad del señor François Avril.

3) La tercera representación del Purgatorio se encuentra en un fresco de la catedral vieja de Salamanca que representa todo el sistema del más allá a comienzos del siglo XIV según la concepción de los cuatro lugares. A la izquierda (del espectador) está el Cielo, y a la derecha el Infierno. En el centro aparecen los receptáculos con almas que representan a la izquierda el Purgatorio y a la derecha los limbos. En un receptáculo superior del Purgatorio un ángel viene a buscar un alma para conducirla al cielo. Una inscripción data la pintura en el año 1300 de la era española, o sea 1262, pero F. Avril piensa que, por razones estilísticas, el fresco no puede ser anterior a la primera mitad del siglo XIV. Debo la reproducción de esta pintura a la amabilidad del profesor Luis Cortés. Cf. J. GUDIOL RICART, *Ars Hispanica,* vol. 9, *Pintura Gótica*, Madrid, 1955, p. 47.

APÉNDICE IV

TRABAJOS RECIENTES

Después de concluir este libro (enero de 1981) he tenido conocimiento de diversos estudios referentes más o menos al tema del Purgatorio.

Paolo SANTARCANGELI en *NEKUIA, La discesa dei poeti agli Inferni*, Milán, 1981, evoca el Purgatorio de san Patricio e Irlanda (p. 72) a propósito de la geografía simbólica de los infiernos situados en islas.

Tres estudios importantes se han consagrado a las visiones y viajes del más allá.

El primero es de Michel AUBRUN, «Caractères et portée religieuse et sociale des *Visiones* en Occident du VIe au XIe siècle, y ha aparecido en los *Cahiers de civilisation médiévale*, abril-junio de 1980, pp. 109-130. El autor analiza con gran agudeza la atmósfera religiosa y psicológica de estas visiones. Despeja de manera perspicaz la actitud de la jerarquía eclesiástica que oscila entre la reserva y la recuperación, inscritas ambas en el marco de la suspicacia de la Iglesia de la alta Edad Media ante los sueños. Pero no se plantea apenas el «problema» del Purgatorio porque su estudio se detiene a comienzos del siglo XII, si bien anota con justeza la presencia en la visión de Drythelm según Beda, por ejemplo, de una especie de «Purgatorio-penitencia al nordeste» y de «Purgatorio-espera al sureste». Esta dicotomía del Purgatorio corresponde a los dos más allá de la tradición clásica, el cuasi infernal y el cuasi paradisíaco y anuncia el *Purgatorio* de Dante con su antecámara.

El gran medievalista soviético Aaron J. GURJEWITSCH (cuya obra sobre *Las Categorías de la cultura medieval*, 1972, traducida al alemán con el título *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Dresde, 1978, aparecerá próximamente en traducción francesa en la «Bibliotheque des Histoires» de Gallimard), ha enviado al coloquio organizado en París en marzo de 1981 por el Centre National de la Recherche scientifique sobre el *Tiempo cristiano* (siglos IV-XIII), coloquio en el que no pudo participar, un texto importante, que se publicará en los Annales E.S.C., sobre *El individuo y la imaginación del más allá*. Gurjewitsch se aproxima a Pierre Chaunu y sobre todo a Philippe Ariès al haber basado sus ideas sobre el Purgatorio en fuentes que sólo tardíamente lo acogen (testamentos y sobre todo iconografía) mientras que hay otras, esenciales, que conducen a situar antes su nacimiento y difusión. Estoy de acuerdo con él en considerar que esas otras fuentes –las visiones del más allá y los *exempla* que he analizado ampliamente en este libro– son indispensables y proporcionan otra imagen de

la historia del Purgatorio. Concluimos ambos que el período crucial es el final del siglo XII y el comienzo del XIII. Pero pienso que Gurjewitsch por su parte ha dejado demasiado a un lado la teología, la liturgia y las prácticas religiosas. Considero como él que el Purgatorio y el sistema del más allá en conjunto que revelan esas fuentes muestran un proceso de individualización de la muerte y del más allá que insiste cada vez más en el juicio individual inmediatamente después de la muerte. Pero el conjunto de las fuentes y en particular las que hablan de los *sufragios* ponen en evidencia, como he demostrado, que semejante promoción de la salvación individual se combina con la acción de las comunidades a las que pertenecen los individuos, lo mismo si se trata de comunidades terrenas de parentesco carnal o artificial que si se trata de la comunidad sobrenatural de la comunión de los santos.

En abril de 1981 Claudio CAROZZI ha presentado a la XXIX Semana de Historia del Centro Italiano de estudios sobre la Alta Edad Media de Spoleto dedicada al tema *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* una notable comunicación —que aparecerá en el volumen de comunicaciones y discusiones de la semana— titulada: *La geografía del más allá y su significación durante la alta Edad Media.* Es el esbozo de la tesis que prepara sobre la literatura de las visiones en los siglos VI-XIII. El Purgatorio está en el centro de su exposición. Estoy de acuerdo con él en subrayar la importancia de la geografía en el desarrollo de las creencias del más allá, y en distinguir como etapas principales: los *Diálogos* de Gregorio Magno, la visión de Drythelm de Beda, la politización del más allá en la época carolingia, y la evolución decisiva hacia la precisión de los grandes textos del siglo XII y principios del XIII. Pero nos distanciamos en un punto que yo considero esencial. C. Carozzi habla del Purgatorio desde el siglo VIII, si es que no desde el VI. Es «realista», mientras que yo soy «nominalista» y creo en la significación capital de los cambios de vocabulario. Acaba viendo a finales del siglo XII el nacimiento del Infierno —un más allá bien distinto, de castigos eternos— más que el de Purgatorio. Como «boutade» provocadora es una hipótesis sugestiva. Pero no me parece que esté de acuerdo con la realidad histórica. C. Carozzi ha estudiado con mucha erudición e inteligencia un género literario. Un fenómeno histórico, en cambio, como el nacimiento del Purgatorio ha de explicarse mediante un conjunto de fuentes analizadas en su contexto histórico global. Pero mi resumen simplifica mucho las tesis de C. Carozzi. Hay que aguardar a la conclusión y la publicación de su tesis, de cuya riqueza e interés estoy seguro.

Algunos estudios recientes me mueven a recordar y precisar que no he podido estudiar todas las visiones del más allá que se han conservado del período que va del siglo VIII al XIII. Creo no haber descartado sino textos que no aportaban nada a mi demostración, en ningún sentido, a pesar del interés que pudieran tener. Por supuesto, la palabra *purgatorium* no existe en ninguno de esos textos. Indico brevemente por qué no me he detenido, como ejemplos, en alguna de esas visiones analizadas por los tres autores que acabo de citar, tal como lo habían sido —si bien de manera menos matizada y desde una perspectiva menos histórica— por autores antiguos como Becker, Dods, MacCullogh, Seymour, Patch, y más recientemente Dinzelbacher.

Alta Edad Media: siglo VII. La visión de Bonellus (*PL*, t. 87, cols. 433-435).

El abad español Valero, muerto en el último decenio del siglo VII, cuenta el viaje al más allá del monje Bonellus. Durante un éxtasis, fue conducido por un

ángel a un habitáculo, una celda resplandeciente de piedras preciosas que habría de ser su futura morada si perseveraba en sus prácticas ascéticas. En un segundo éxtasis un demonio le arrastra al pozo del Infierno. No hay ninguna alusión a ningún tipo de purgación, pero sí algunos detalles que evocan el sistema del futuro Purgatorio. El lugar se halla situado en las profundidades de la tierra; hay allí un fuego espantoso en el que los demonios arrojan a las almas. Bonellus ve allí a un horrible diablo encadenado pero que no debe de ser Satán porque no se hace otra cosa que mostrarle «el pozo inferior del abismo donde las penas son más fuertes y más crueles». Un pobre al que socorrió en la tierra trata de venir en su ayuda –alusión al sistema de los sufragios–. Resiste gracias al signo de la cruz, como sucederá en el Purgatorio de san Patricio. Finalmente se ve devuelto a la tierra. No hay en todo ello, insisto, ninguna idea de purgación y sí únicamente una jerarquía de los lugares de castigos. El sistema es dualista: lugar gratísimo sin denominación, abismo *(abyssus)* llamado infierno *(infernus)*.

Alta Edad Media: siglo VII. La Visión de Barontus (678/9) (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, pp. 377-394).

Barontus, monje del monasterio de Longoretus (Saint-Cyran, cerca de Bourges), arrebatado por dos demonios durante una grave enfermedad es socorrido por el santo arcángel Rafael y por san Pedro que le muestran las cuatro puertas del Paraíso y le permiten atisbar el Infierno en el que muchedumbres de hombres y mujeres clasificados por categorías de pecado son torturados por demonios. No se habla para nada de purgación.

Alta Edad Media: siglo VIII. La Visión del monje de Wenlock (hacia 717) (*Monumenta Germaniae Historica Epistolae*, t. 3, pp. 252-257).

En una carta a la abadesa Eadburga de Tenet, cuenta san Bonifacio la visión de un monje de la abadía inglesa de Wenlock, en el Shropshire. Unos ángeles le hacen dar la vuelta en torno al globo terrestre para mostrarle los pozos de fuego de los infiernos y escucha los gemidos y los llantos de las almas que se hallan en el infierno inferior. Le enseñan también un paraje muy grato que se designa como el paraíso de Dios. El único punto de interés para la prehistoria del Purgatorio es la existencia de un puente suspendido sobre un río de fuego y del que caen las almas que se sumergen en su corriente por entero o parcialmente, hasta medio cuerpo, hasta las rodillas o hasta las axilas. «Son, le dicen, las almas que, al salir de la vida mortal no se habían desembarazado por completo de ciertos pecados ligeros y tenían necesidad de algún piadoso castigo del Dios misericordioso a fin de volverse dignas de El.» Aunque sin el término expreso, tenemos aquí la idea de la purgación. Pero es un texto muy retrasado en comparación con el de la visión de Drythelm de Beda, casi contemporáneo suyo.

En el siglo XI: Otloh de Saint-Emmeran.

Otloh de Saint-Emmeran y de Fulda (1010-1070) autor de la primera autobiografía de la Edad Media que se ha llegado incluso a comparar con las *Confe-*

siones de san Agustín, escribió el *Libro de visiones* (*PL*, t. 146, cols. 341-388) que se sitúa dentro de la tradición monástica y refiere las visiones que tuvo él mismo o que había encontrado en otros autores, el más importante de los cuales es Gregorio Magno en sus *Diálogos*. Entre las visiones ajenas se encuentra las del monje de Wenlock relatada por san Bonifacio (cols. 375-380) y la de Drythelm contada por Beda (cols. 380-383). Dada la antigüedad de las fuentes de Otloh, no sólo no hay rastros del Purgatorio en estas visiones, sino que ni siquiera se encuentran, salvo raras veces, expresiones como *ignis purgatorius* o *poenae purgatoriae*. (El editor moderno ha usado varias veces abusivamente el término *purgatorium* en los títulos que ha puesto a las visiones.) Por ejemplo, en la visión catorce un monje de un monasterio de Bohemia, Isaac, contempla en un prado muy agradable a los santos Guntherio, Mauricio y Adalberto que le dicen que tuvieron que «atravesar por el fuego purgatorio» antes de alcanzar aquel *refrigerium*. Otloh no aporta por tanto nada nuevo al futuro Purgatorio. Cabe subrayar entre las acotaciones interesantes de sus visiones su tendencia a insistir por un lado en la expoliación de bienes monásticos por los laicos como causa de sus castigos en el más allá (en la visión séptima un señor culpable de este crimen se aparece a sus dos hijos en una cabalgata aérea que debe de ser una de las más antiguas evocaciones de la mesnada infernal de Hellequin) y a utilizar por otro sus visiones para fines políticos. Por ejemplo, la visión del monje Isaac está destinada a mostrar la supremacía de la sede episcopal de Ratisbona sobre la de Praga. La visión diecisiete presenta a la emperatriz Theóphano, mujer de Otón II y madre de Otón III, apareciéndose a una monja para suplicarle la libre de los tormentos que sufre en el más allá por haber exhibido en la tierra, a la manera de las mujeres orientales, tocados demasiado lujosos. ¡Buen ejemplo de utilización del más allá para expresar el abismo cultural entre Occidente y Oriente!

A comienzos del siglo XIII: la visión de Thurchill.

Vuelvo sobre la visión de Thurchill, visión literariamente tan sorprendente y que expliqué hace algunos años en mi seminario, pero sobre la que me he extendido (*supra*, pp. 339-341) porque, *grosso modo* contemporánea del Purgatorio de san Patricio, probablemente un poco posterior, no obtuvo su mismo éxito, al contrario que el opúsculo de H. de Saltrey. Esta visión, fechada en 1206, es probablemente obra del cisterciense inglés Ralph de Coggeshall. Fue incluida por los benedictinos Roger de Wendover en sus *Flores historiarum*, y Mathieu Paris, muerto en 1259, en sus *Chronica Maiora*. Thurchill, simple campesino de la región de Londres, es conducido durante el sueño a través del más allá por san Julián el Hospitalario y san Domnius que, a petición de Santiago, le hacen hacer la peregrinación del otro mundo. En el interior de una gran basílica sin muros semejante a un claustro monástico visita «los lugares de castigos de los pecadores y las mansiones de los justos». El vocabulario concerniente al Purgatorio reúne, como es normal a comienzos del siglo XIII, expresiones arcaicas (*loca poenalia, ignis purgatorius*) y el nuevo sustantivo *purgatorium* (*per purgatorii poenas*). La geografía del más allá de Thurchill es aún un tanto confusa y el Purgarorio, que sigue obediente a la imagen arcaica de los múltiples *receptacula animarum*, no está todavía bien unificado. Hay también entre otros lugares purgatorios *un* purgatorio dirigido por san Nicolás (*qui huic purgatorio praeerat*). La visión de Thurchill presenta dos particularidades repre-

sentativas de la mentalidad de los comienzos del siglo XIII: la importancia atribuida al pesaje de las almas que volveremos a encontrar en la escultura gótica, y la asociación al Purgatorio de una tipología de los habitantes de los lugares penales del más allá que mezcla pecados capitales (el castigo de un orgulloso) y pecados de las categorías sociales (puniciones de un sacerdote, de un caballero, de un legista, forma interesante del esquema trifuncional de la sociedad). Lo que ha llamado sobre todo la atención a los exegetas de la visión de Thurchill ha sido el carácter teatral de la visión, que culmina en el sorprendente episodio en que el peregrino asiste al espectáculo, al juego *(ludos vestros)* que se proporcionan los demonios con las torturas de los habitantes del Purgatorio (p. 503). Henri REY-FLAUD (*Pour une dramaturgie du Moyen Âge*, París, 1980, pp. 82-83) ha intentado la aproximación entre la visión de Thurchill y el movimiento teatral de la época y en concreto el Juego de san Nicolás, rigurosamente contemporáneo, de Jean Bodel de Arras. Diríase no obstante que, como en el caso de la iconografía, esta teatralización del Purgatorio hubiese abortado y que los misterios siguieron funcionando según el sistema dualista del Paraíso y el Infierno.

Finalmente, la tercera gran visión del más allá, junto con las del purgatorio de san Patricio y la de Thurchill en el paso del siglo XII al XIII, la del monje de Eynsham (Evesham), incluida igualmente en el *Chronicon Anglicanum* de Ralph de Coggeshall (ed. J. Stevenson, 1875, pp. 71-72), en las *Flores historiarum* de Roger de Wendover y en las *Chronica Maiora* de Mathieu de Paris (col. II, pp. 243-244), se halla muy emparentada con la Visión de Drythelm, y el Purgatorio aparece demasiado fragmentado como para que me haya interesado detenerme en ella.

François Dolbeau ha tenido la amabilidad de señalarme un artículo de Brian GROGAN: «Eschatological Teaching of the Early Irish Church», aparecido en *Biblical Studies*, The Medieval Irish Contributions, ed. M. McNamara. Proceedings of the Irish Biblical Association, n.º 1, Dublín, 1976, pp. 46-58. En él se habla mucho del Purgatorio. Sin decirlo con claridad, porque utiliza el Purgatorio prematuramente, B. Grogan confirma que el Infierno y el *ignis purgatorius* sólo se distinguen a fines del siglo XII y que el *Purgatorium Sancti Patricii* es el primer texto concerniente a Irlanda en que aparece la palabra *purgatorium.*

Recibo sin tener ya oportunidad de utilizarlo el artículo de Gilbert DAGRON, «La perception d'une différence: les débuts de la "Querelle du Purgatoire"» (*Actes du XVe congrès international d'Études byzantines*, IV, «Histoire», Atenas, 1980, pp. 84-92).

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se ha beneficiado de numerosas ayudas. Ante todo, la de los miembros del Grupo de Antropología Histórica de la École des Hautes Études en ciencias sociales: Andrée Duby, Marie-Claire Gasnault, Georgette Lagarde, Colette Ribaucourt, Jean-Claude Schmitt, y mi colega y amiga Anne Lombard-Jourdan.

También en París, en el Instituto de Recherche et d'Histoire des Textes de C.N.R.S., François Dolbeau y Monique-Cécile Garand; en el Comité Du Cange, Anne-Marie Bautier; en el Léxico del Latín filosófico medieval, Annie Cazenave, y el equipo de la Biblioteca de Saulchoir, me han hecho beneficiarme de su competencia y gentileza.

En Roma, mis amigos Girolamo Arnaldi y Raoul Manselli me dispensaron su ciencia y su atención. He encontrado una ayuda incomparable en la Biblioteca de la École française junto a Noëlle de la Blanchardière, Pascale Koch y todo el personal. Jean-Claude Maire-Vigueur, director de los *Études médiévales* y Jacques Chiffoleau, miembro de la École, me han ofrecido múltiples apoyos. Georges Vallet, director de la École, y André Hartmann, me han permitido, con su perfecta acogida en Piazza Navona, redactar en condiciones inigualables la mayor parte de la obra. En la Biblioteca Vaticana, tanto Agostino Paravicini Bagliani, en primer lugar, como Louis Duval-Arnould y Mons. Joseph Sauset, me han dispensado sin tasa su ciencia y su amabilidad. He podido trabajar también en excelentes condiciones en la Biblioteca de la pontificia Universidad Gregoriana. El Pr. Reinhard Elze, director del Instituto Histórico alemán y el Dr. Goldbrunner, bibliotecario, han ido incluso mucho más allá de mis necesidades y deseos.

A tres amigos que me han aportado en diferentes estadios de este trabajo y concretamente en la lúcida crítica del manuscrito una ayuda inestimable: el padre Pierre-Marie Gy, Jean-Claude Schmitt y, muy en particular, Jacques Revel, les manifiesto mi especial gratitud.

Christine Bonnefoy, y, en ocasiones, Simone Brochereau, han puesto todos sus cuidados y su gentileza en la realización material del libro.

A todas y a todos, mi más profundo reconocimiento.



430. Hoja en blanco

ÍNDICE ONOMÁSTICO



444. Hoja en blanco

ÍNDICE DE PERSONAJES Y NOMBRES BÍBLICOS*

*Las siglas *D.C.* quieren decir *Divina Commedia* de Dante.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

EL SIGLO XII:
NACIMIENTO DEL PURGATORIO

TERCERA PARTE

EL TRIUNFO DEL PURGATORIO

450. Hoja en blanco

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE ROGAR, S. A. EN
FUENLABRADA (MADRID), EN EL MES DE
ABRIL DE 1989



452. Hoja en blanco

OTROS TITULOS DE LA COLECCION

ENSAYISTAS

117. Georges Bataille: **El culpable.**
118. (Serie Maior) Emile Poulat: **La crisis modernista. (Historia, dogma y crítica.)**
119. (Serie Maior) Jean Pierre Faye: **Los lenguajes totalitarios.**
120. Walter Benjamin: **Haschisch.**
121. E. M. Cioran: **El aciago demiurgo.**
122. (Serie Maior) Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo.**
124. Clément Rosset: **La anti-naturaleza.**
125. Gilles Deleuze: **Presentación de Sacher-Masoch.**
126. Allan Janik y Stephen Toulmin: **La Viena de Wittgenstein.**
127. Jean Starobinski: **La relación crítica.** (Psicoanálisis y literatura.)
128. Klaus Dörner: **Ciudadanos y locos.** (Historia social de la psiquiatría.)
129. Alfred Schmidt: **Feuerbach o la sensualidad emancipada.**
130. Fernando Savater: **Ensayo sobre Cioran.**
131. Theodor Reik: **Variaciones psicoanalíticas sobre un tema de Mahler.**
132. Carmen Martín Gaite: **Macanaz, otro paciente de la Inquisición.**
133. Theodor W. Adorno: **Dialéctica negativa.**
134. Mircea Eliade: **Iniciaciones místicas.**
135. Carlos Castilla del Pino: **El humanismo «imposible»**, seguido de **Naturaleza del saber.**
136. Georges Bataille: **Teoría de la Religión.**
137. José Luis L. Aranguren: **La cultura española y la cultura establecida.**
138. G. W. F. Hegel: **Historia de Jesús.**
139. Jean Starobinski: **La posesión demoníaca. Tres estudios.**
140. Marc Oraison: **El problema homosexual.**
141. Maurice Blanchot: **La risa de los dioses.**

142-143. Theodor W. Adorno: **Terminología filosófica** (2 vols.).

144. Quentin Bell: **El grupo de Bloomsbury** (edición ilustrada).
145. Bertrand Russell: **La América de Bertrand Russell.**
146. Varios: **El Club del Haschisch. (La droga en la literatura.)** (Edición de Peter Haining.)
147. Igor Strawinsky: **Poética musical.**
148. Javier Muguerza: **La razón sin esperanza.**
149. Jean Bécarud: **De La Regenta al «Opus Dei».**
150. Theodor W. Adorno: **Teoría estética.**

151-152-153. François Châtelet y otros: **Los marxistas y la política** (3 vols.).

154. Bertrand Russell: **El conocimiento humano.**
155. Roberto Mesa: **Teoría y práctica de Relaciones Internacionales.**
156. Víctor Gómez Pin: **Ciencia de la Lógica y Lógica del sueño.**
157. Alma Mahler: **Gustav Mahler: Recuerdos y cartas.**
158. Eugenio Trías: **La memoria perdida de las cosas.**
159. Renato Treves: **Introducción a la Sociología del Derecho.**
160. Thomas Mermall: **La retórica del humanismo.** (La cultura española después de Ortega).
161. Sigmund Freud y C. G. Jung: **Correspondencia.**
162. José Luis L. Aranguren: **La democracia establecida.**

163. Jürgen Habermas: **Conocimiento e interés.**
164. Eduardo Subirats: **Figuras de la conciencia desdichada.**
165. Ludwig Wittgenstein: **Cartas a Russell, Keynes y Moore.**
166. F. Secret: **La kabbala cristiana del Renacimiento.**
167. Alfredo Fierro: **Sobre la Religión. Descripción y teoría.**
168. Johannes Cremerius: **Neurosis y genialidad. Biografías psicoanalíticas.**
169. Alfredo Deaño: **Las concepciones de la Lógica.**
170. Eugenio Trías: **Tratado de la pasión.**
171. Varios autores: **En favor de Bloch.**
172. Pierre Klossowski: **Tan funesto deseo.**
174. E. M. Cioran: **Del inconveniente de haber nacido.**
175. Javier Echeverría: **Sobre el juego.**
176. Pierre Aubenque: **El problema del ser en Aristóteles.**
177. Isidoro Reguera: **La miseria de la razón. (El primer Wittgenstein.)**
178. **La polémica Leibniz-Clarke.** (Edición de Eloy Rada.)
179. Emmanuel Le Roy Ladurie: **Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324.**
180. Henri Arvon: **El anarquismo en el siglo** XX.
181. Georges Duby: **San Bernardo y el arte cisterciense.** (El nacimiento del gótico.)
182. Eduardo Subirats: **La ilustración insuficiente.**
183. Erik H. Erikson: **Identidad. (Juventud y crisis.)**
184. (Serie Maior) Mario Praz: **Mnemosyne** (El paralelismo entre la literatura y las artes visuales.)
185. Varios autores: **Picasso, 1881-1981.**
186. David Matza: **Teoría de la desviación.**
187. Carlos García Gual: **Mitos, viajes, héroes.**
188. Eugenio Garin: **Medioevo y Renacimiento.**
189. Miguel A. Quintanilla: **A favor de la razón.**
190. Jürgen Habermas: **La reconstrucción del materialismo histórico.**
191. Diego Romero de Solís: **Poíesis.** (Las relaciones entre filosofía y poesía.)
192. Elías Díaz: **Estado de Derecho y Sociedad democrática.**
193. Manuel Villegas López: **La nueva cultura.**
194. Hermann Bauer: **Historiografía del Arte.**
195. Louis Gernet: **Antropología de la Grecia antigua.**
196. E. E. Evans-Pritchard: **La religión Nuer.**
197. Marcel Detienne: **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.**
198. Eduardo García de Enterría: **Revolución francesa y Administración contemporánea.**
199. Fernando Savater: **La tarea del héroe.**
200. (Serie Maior) Emile Benveniste: **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.**
201. José Luis L. Aranguren: **Sobre imagen, identidad y heterodoxia.**
202. Gilbert Durand: **Las estructuras antropológicas de lo imaginario.**
203. Jean Gimpel: **La revolución industrial en la Edad Media.**
204. Robert Klein: **La forma y lo inteligible.**
205. Mircea Eliade: **Memoria, I. (Las promesas del equinoccio.)**
206. (Serie Maior) Jean Seznec: **Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento.**
207. Georges Duby: **El caballero, la mujer y el cura.**
208. Josef Simon: **El problema del lenguaje en Hegel.**
209. Denis Hollier: **El Colegio de Sociología.**
210. Karl Kraus: **Contra los periodistas, y otros contras.**
211. Eugenio Garin: **Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano.**
212. José Luis L. Aranguren: **Moral y sociedad.** (La moral social española en el siglo XIX.)
213. José Enrique Rodríguez-Ibáñez: **El sueño de la razón.** (La modernidad a la luz de la Teoría Social.)
214. Manuel Martín Serrano: **Los profesionales en la sociedad capitalista.**

215. Alexander Murray: **Razón y sociedad en la Edad Media.**
216. Elias Canetti: **La provincia del hombre.** (Carnet de notas 1942-1972.)
217. (Serie Maior.) Nigel Glendinning: **Goya y sus críticos.**
218. Louis Dumont: **Homo æqualis.** (Génesis y apogeo de la ideología económica.)
219. Henri-Charles Puech: **En torno a la Gnosis, I.**
220. (Serie Maior) Leszek Kolakowski: **Cristianos sin Iglesia.**
221. María del Carmen Pena: **Pintura de paisaje e ideología. (La generación del 98.)**
222. Ernest Newman: **Wagner. El hombre y el artista.**
223. José Angel Valente: **La piedra y el centro.**
224. Ignacio Gómez de Liaño: **El idioma de la imaginación.**
225. Wladimir Jankelevitch: **La ironía.**
226. Marcel Detienne: **La muerte de Dionisos.**
227. Víctor Gómez-Pin y Javier Echeverría: **Límites de la conciencia y del matema.**
228. Jacques Le Goff: **Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval.**
229. (Serie Maior) Philippe Ariès: **El hombre ante la muerte.**
230. Jean Starobinski: **Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo.**
231. Hans M. Wingler (ed.): **Las escuelas de Arte de vanguardia (1900-1933).**
232. Felipe Martínez Marzoa: **La filosofía de «El Capital» de Marx.**
233. Julio Caro Baroja: **Paisajes y ciudades.**
234. Ernst Bloch: **El ateísmo en el cristianismo.**
235. Miguel Morey: **Lectura de Foucault.**
236-237-238. Max Weber: **Ensayos sobre sociología de la religión** (3 vols.).
239. Alfredo Deaño: **El resto no es silencio.**
240. Lester K. Little: **Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval.**
241-242-243. Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel: **El pensamiento utópico en el mundo occidental** (3 vols.).
244. Alfred Einstein: **Schubert. Retrato musical.**
245. Ernst Bloch: **Entremundos en la historia de la Filosofía.**
246. Fernado Savater: **Instrucciones para olvidar el «Quijote».**
247. José María Maravall: **La política de la transición.**
248. Rafael Argullol: **El Héroe y el Unico.**
249. Jürgen Habermas: **Perfiles filosófico-políticos.**
250. Emilio Lledó: **La memoria del Logos.**
251. Jacques Le Goff: **El nacimiento del Purgatorio.**
252. Siegfried Unseld: **El autor y su editor.**
253-254. Karl-Otto Apel: **La transformación de la filosofía** (2 vols.).
255-256. William Austin: **La música en el siglo** XX (2 vols.).
257-258. Hector Berlioz: **Memorias** (2 vols.).
259. Jean Delumeau: **El miedo en Occidente.**
260. Jürgen Habermas: **Teoría de la acción comunicativa.**
261. Paul Oskar Kristeller: **El pensamiento renacentista y las artes.**
262. (Serie Maior) Malcolm Lambert: **La herejía medieval.**
263. Javier Muguerza: **Desde la perplejidad.**
264. Antonio Escohotado: **Realidad y substancia.**
265. (Serie Maior) José Antonio Maravall: **La literatura picaresca desde la historia social.**
266. Arnold van Gennep: **Los ritos de paso.**
267. (Serie Maior) Damián Bayón (ed.): **Arte moderno en América Latina.**
268. G.E.R. Lloyd: **Polaridad y analogía.** (Los albores del pensamiento griego.)
269. (Serie Maior) Ilse Hempel Lipschutz: **La pintura española y los románticos franceses.**
270. (Serie Maior) Robert Rosenblum: **Transformaciones en el arte de finales del siglo** XVIII.

270. (Serie Maior) Robert Rosenblum: **Transformaciones en el arte de finales del siglo** XVIII.
271. Roland Mousnier: **La monarquía absoluta en Europa, del siglo** V **a nuestros días.**
272. Varios autores: **Escritos sobre Luis de Pablo.**
273. (Serie Maior) Gerald Abraham: **Historia general de la Música.**
274. Theodor W. Adorno: **Minima moralia.** (Reflexiones desde la vida dañada).
275. Fernando Checa Cremades: **Carlos V y la imagen del héroe en el renacimiento.**
276-277. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet: **Mito y tragedia en la Grecia antigua** (2 vols.).
278-279. Jürgen Habermas: **Teoría de la acción comunicativa** (2 vols.).
280. Francisco Calvo Serraller: **Imágenes de lo insignificante.**
281. Walter Benjamin-Gershom Scholem: **Correspondencia (1933-1940).**
282. Herbert R. Lottman: **Albert Camus.**
283. Jesús Aguirre: **Altas oportunidades.**
284. Philippe Ariès: **El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen.**
285. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant: **Las artimañas de la inteligencia.**
286. Walter Benjamin: **Diario de Moscú.**
287. Victor M. Turner: **El proceso ritual.**
288. Javier Arce: **España entre el mundo antiguo y el mundo medieval.**
289. Jean Starobinski: **Los emblemas de la razón.**
290. Jürgen Habermas: **El discurso filosófico de la modernidad.**
291. Jean Delumeau: **El miedo en Occidente.** (Siglos XIV-XVIII.) Una ciudad sitiada.
292. Peter Brown: **El mundo en la Antigüedad tardía.** (De Marco Aurelio a Mahoma.)
293. Jean Markale: **Druidas.** (Tradiciones y dioses de los celtas.)
294. Vladimir Jankélevitch: **La aventura, el aburrimiento, lo serio.**